3

Schopenhauer

en la historia de las ideas

Faustino Oncina (ed.)

PLAZA Y VALDÉS
P Y V
EDITORES

Diálogos con clásicos europeos

SCHOPENHAUER EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Faustino Oncina (ed.)

PLAZA Y VALDES
PYV
EDITORES

Este libro ha contado con una ayuda de la *Schopenhauer-Gesellschaft* y surge en el marco de la acción complementaria FFI2009-06911-E del Ministerio de Ciencia e Innovación

Primera edición: 2011

© Faustino Oncina, 2011
© Plaza y Valdés Editores

Colección *Clásicos europeos y Diálogos con Clásicos europeos. Dirigida por Roberto Aramayo.*

Plaza y Valdés S. L.
Calle Murcia, nº 2. Colonia de los Ángeles.
28223, Pozuelo de Alarcón.
Madrid (España).
☎: (34) 918625289
E-mail: madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.
06470, México, D. F. (México).
☎: (52) 5550972070
E-mail: editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

ISBN: 978-84-15271-08-6 e-ISBN: 978-84-16032-21-1
D. L.:

Impresión:

SUMARIO

Introducción. Schopenhauer en la historia de las ideas,
por Faustino Oncina Coves (Universitat de València) 7

El *principium individuationis* en Schopenhauer y la Escolástica,
por Matthias Koßler (Centro de Investigaciones sobre Schopenhauer de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia) 19

Gracián y Schopenhauer. La gran sindéresis o *die grosse Obhut seiner selbst,*
por Elena Cantarino (Universitat de València) 41

La *Eudemonología* de Schopenhauer y su trasfondo kantiano,
por Roberto Rodríguez Aramayo (Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid) 61

El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?,
por Pilar López de Santa María (Universidad de Sevilla) 85

El camino del exceso: la desproporción del estímulo y lo desproporcionado del mundo en Arthur Schopenhauer,
por Ricardo Gutiérrez Aguilar (Universidad Técnica de Berlín) 105

Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer,
por Matteo Vincenzo d'Alfonso (Universidad de Bolonia) 141

Schopenhauer como educador. Nietzsche, lector de Schopenhauer,
por Joan B. Llinares (Universitat de València) 165

La asimetría de la estética de Schopenhauer,
por Antonio Carrano (Universidad de Nápoles Federico II) 193

Los ropajes de la verdad: Schopenhauer y la ambivalencia de la religión,
por Thomas Regehly (Offenbach del Meno) 221

Perfiles de los autores..... 249

Introducción.
Schopenhauer en la historia de las ideas*

Faustino Oncina Coves
Universitat de València

Últimamente menudea la opinión de que, en sociedades democráticas, leyes y valores no se retroalimentan necesariamente, y de que incluso una hipertrofia legislativa se ve acompañada por una astenia axiológica y una atrofia en los lazos comunitarios, sin por ello desdeñar o minimizar otro peligro latente, esto es, el de confundir, hasta hacerlas indiscernibles, normas constitucionales y pautas culturales.[1] Una legislación sin vidas ejemplares, alcanzada ya por la ciudadanía una mayoría de edad, acaba siendo un formalismo huero y estéril, en cuyos intersticios residen y se enquistan múltiples modos de injusticia, indiferencia y recelos. Por eso se reclaman modelos a seguir,[2] que nos sirvan de *auctoritas*, autoridades carentes de autoritarismo, que se han granjeado nuestro respeto por sus méritos y logros sin imponernos la obediencia por la fuerza —por usar la jerga gadameriana—. En pos de esos dechados, el prestigioso semanario germa-

* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO) del Ministerio de Ciencia e Innovación, cofinanciado con fondos FEDER.

1 Así, p. ej., la retórica de la cultura dominante judeo-cristiana, ubicua hoy en toda Europa, atiza el odio al extranjero. La culturalización de los conflictos sociales, su cruda reducción a una lucha entre culturas, no conduce a nada bueno.

2 Véase Javier Gomá, *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus, 2009.

Plaza y Valdés editores

no *Die Zeit* editó un suplemento especial en noviembre de 2009, en el que se atrevió a espigar a «cincuenta alemanes de ayer para el mundo de mañana», personalidades del pasado veneradas no solo merced a su obra, sino también a su carácter, y sobre todo cargadas de futuro. En ese elenco figura sorprendentemente Schopenhauer, y los motivos aducidos para elevarlo al cuadro de honor son su capacidad de echar pestes contra las necedades de todo tipo y hacerlo con un lenguaje claro y una profunda inteligencia.[3] Es a la par un tábano que incordia la vulgaridad de la cultura pública, degradándola a culturetas de toda laya, y un promotor de la *paideia* de la excelencia.

Las jornadas que dedicamos a *Schopenhauer en la historia de las ideas* del 12 al 13 de junio de 2009 tuvieron varios acicates. Había uno coyuntural, que a la vez era doble. Por un lado, desde octubre de 2007 a septiembre de 2009 estuve adscrito al Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en comisión de servicios, y por eso teníamos —el plural se refiere fundamentalmente a los integrantes del Departamento de Filosofía Teorética del mencionado Instituto— un interés especial en tender puentes entre proyectos de investigación del CSIC y la Universidad. Nuestra intención era y es intensificar esos vínculos e incluso regularizar nuestra colaboración mediante encuentros periódicos. En mayo de 2008 ya celebramos uno sobre *Filosofía de la Historia e Historia Conceptual*, cuyos materiales

[3] J. von Rutenberg, «Arthur Schopenhauer. Das wäre was: Den brachialen Kritiker der menschlichen Natur gegen heutige Dummheiten anpoltern zu sehen», en: *Zeit-Geschichte*. Sonderbeilage Nr. 47, Noviembre 2009, p. 20. Cf. p. 3. Un índice elocuente de la necesidad actual de referentes lo hallamos en el éxito de un monográfico reciente del semanario *Die Zeit* consagrado al tema «El enigma de la autoridad», aparecido el 7 de octubre de 2010. También la revista *Zeitschrift für Ideengeschichte* le ha dado vueltas a este asunto en una sección del último número de ese mismo año titulada «Autoridad» (IV/4, 2010).

fueron acogidos en sendos *dossiers* de los números 19 y 20 de la revista mejicana *Devenires* de 2009. Por otro lado, como miembro del proyecto «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO), del que soy investigador principal, figura el profesor Matthias Koßler,[4] actual presidente de la *Sociedad Schopenhauer (Schopenhauer-Gesellschaft)* y director del *Centro de Investigaciones sobre Schopenhauer (Schopenhauer-Forschungsstelle)* de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, y como miembro del proyecto dirigido por Concha Roldán, «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI» (FFI2008-04287), destaca Roberto Rodríguez Aramayo, uno de los mejores conocedores, amén de conspicuo traductor,[5] de la obra de ese filósofo en nuestro país. Además, los tres pertenecemos al grupo de investigación *Theoria cum Praxi* (TcP ValEurS21) («Valores en la Europa del siglo

[4] Además de ser presidente de la *Sociedad Schopenhauer* y gestionar la publicación del *Schopenhauer-Jahrbuch* y la coedición de las colecciones *Beiträge zur Philosophie Schopenhauers* y *Schopenhaueriana*, entre 2005 y 2008 simultaneó la dirección del *Centro de Investigaciones sobre Schopenhauer* con la del *Centro de Investigaciones Kantianas* de la Universidad maguntina. De un amplísimo florilegio de publicaciones, seleccionamos las siguientes: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Frankfurt: Lang, 1990; *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999; *Von der Perspektive der Philosophie* (coed. con R. Zecher), Hamburg: Kovac, 2002; *Die Entdeckung des Unbewußten: die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen* (coed. con Günther Baum), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005; *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008; *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.

[5] *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Debate/CSIC, 1993 (reimp. en Madrid: Trotta, 2001); *Los designios del Destino: Dos opúsculos de* Parerga y Paralipómena, Madrid: Tecnos, 1994; *Manuscritos berlineses*, Valencia: Pre-Textos, 1996; *Escritos inéditos de juventud*, Valencia: Pre-Textos, 1999; *Para leer a Schopenhauer*, Madrid: Alianza Editorial, 2001; *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, 2003 (Madrid: Alianza Editorial, 2010).

XXI») —enmarcado dentro de la línea de investigación del CSIC «Conceptos y valores». Este nudo de relaciones promiscuas permitió la incubación y organización de ese evento y de esta publicación, con el fausto mecenazgo de las universidades de Nápoles, Bolonia y Valencia, y de la *Schopenhauer-Gesellschaft*.

Pero también es menester subrayar una razón de fondo, temática: las sinergias y desafectos entre la Historia Conceptual y nuestro autor, quien funge de alborotador de tradiciones, de desabrido alcahuete entre categorías occidentales y orientales —una suerte de Buda de Occidente—,[6] de *gourmet* de culturas exóticas, de buen escanciador y fajador de autores clásicos (Platón y Kant, primordialmente, pero asimismo de nuestro cada vez más pujante zahorí conceptualista, Baltasar Gracián) y de inmisericorde noqueador de la filosofía académica carpetovetónica. La Historia Conceptual la fraguaron insignes docentes y catedráticos —aunque también extramuros de los foros estrictamente académicos (en su nómina están, por ejmplo, H.-G. Gadamer, J. Ritter, R. Koselleck, H. Lübbe, O. Marquard...)—, y recordemos el juicio sumarísimo que sobre la filosofía universitaria y la caterva de meretrices burócratas emitió Schopenhauer, que tachaba a aquella de ser una religión nacional y a sus oficiantes de vividores y farsantes, a quienes despelleja y despide con cajas destempladas del Olimpo de la sapiencia.

Y por supuesto existe una razón de oportunidad y hasta de oportunismo. Desde hace algunos años asistimos a un *revival* de este autor atrabiliario, ocurrente y tierno a su manera: la celebrada biografía de Rüdiger Safranski (*Schopenhauer y los años*

[6] Ludger Lütkehaus, «Das Sein ist nicht das Gute. Und die Schöpfung wäre besser zu Hause geblieben: Zum 150. Todestag ein Porträt des Philosophen Arthur Schopenhauer», en: *Die Zeit* de 26.08.2010. Lütkehaus, editor de las obras de Schopenhauer, es el autor del bestseller *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst* (9ª ed., Frankfurt: Verlag Zweitausendeins, 2010).

salvajes de la filosofía, Madrid: Alianza Editorial, 1991) también rompió moldes por estos lares, su pensamiento nutrió el ingenioso vademécum tanto de nuestro perspicaz Fernando Savater, con cuyas extraordinarias dotes no solo para la divulgación estamos en deuda, como de los que Nietzsche llamaría cultifilisteos, y la publicación casi simultánea, algo inédito en nuestro país, de sus escritos menores y mayores (*El mundo como voluntad y representación*, *Parerga y Paralipómena*, vg.)[7] delata un fenómeno editorial nunca visto en filosofía, un botín por el que se pelean los editores, dispuestos, y esto es el *non plus ultra*, a pagar incluso dignamente a los por lo demás ninguneados traductores. Estamos ante un desclasado académico excepcional, pues ni siquiera hace falta inventarse o inflar aniversarios (en este caso el 150 aniversario de su muerte) para insuflarle nuevos bríos o franquearle un efímero momento de gloria.

A pesar de su hostilidad con la nomenclatura catedralicia, o mejor dicho, de catedráticos, de la época, con lo que otro gurú universitario, Dieter Henrich, llamaría la constelación humboldtiana, Schopenhauer demuestra una insólita afinidad electiva (Goethe fue uno de sus amores no correspondidos) con la quintaesencia del idealismo como *prima philosophia*, pues todo su quehacer teórico constituye el desarrollo y sistematización de un solo pensamiento. Realiza así una vibrante metabolización de los conceptos de voluntad y representación a partir del Criticismo y de la *Doctrina de la Ciencia*. Su familiaridad con Gottlob

[7] A las versiones mencionadas de Pilar López de Santa María y Roberto Rodríguez Aramayo hay que añadir las que han hecho de *El mundo como voluntad y representación* Monserrat Armas, Joaquín Chamorro y Rafael José Díaz (Madrid: Akal, 2005) y la que José Rafael Hernández, Luis Fernando Moreno Claros y Agustín Izquierdo han realizado de *Parerga y Paralipómena* (Madrid: Valdemar, 2009). L. F. Moreno Claros es asimismo responsable de los dos volúmenes, titulados *Schopenhauer I* y *II*, recientemente aparecidos en la Biblioteca de Grandes Pensadores de la editorial Gredos (Madrid, 2010).

Schulze, alias Enesidemo, que, según un veredicto casi unánime, convirtió el escepticismo en un obligado rito iniciático, en la verdadera partera de toda filosofía que se precie de tal, esto es, rigurosa, fue crucial para su recepción de la mayoría de los mandarines idealistas. Sobre estas cuestiones, sobre el embrujo que ejerció en brillantes lectores posteriores y su influencia en diversas esferas culturales han versado algunas obras de nuestros participantes y varias de las aportaciones que aquí prologamos: Matthias Koßler, Roberto Rodríguez Aramayo, Thomas Regehly,[8] Matteo Vincenzo d'Alfonso,[9] Joan B. Llinares,[10] Antonio Carrano[11] y Ricardo Gutiérrez. Lamentablemente, las ponentes anunciadas (Pilar López de Santa María, Elena Cantarino y Elena Nájera) no pudieron acudir, tal como era su deseo, a aquel encuentro madrileño, pero han querido comparecer, salvo la última y por causa de fuerza mayor, en nuestra publicación, por lo cual les estoy muy reconocido. Pilar López de Santa María es una de las especialistas imprescindibles en nuestro idioma

[8] *Philosophien des Willens: Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Berlín: Weissensee, 2008. Regehly es miembro del Consejo directivo y archivero de la *Sociedad Schopenhauer*, además de responsable de su sección francfortiana.

[9] *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-1811)*, Würzburg: Ergon, 2008. Además, ha preparado varias ediciones en italiano de la obra tardía de Fichte, sobre la cual ha editado una monografía en *Fichte-Studien. Supplementa*: *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Ámsterdarm-Nueva York: Rodopi, 2005.

[10] Acaba de ser publicada su traducción de la *Tercera Consideración Intempestiva* de Nietzsche (F. Nietzsche: *Schopenhauer como educador*, en íd.: *Obras completas*, vol. I: *Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 749-806). Del mismo autor ha vertido al castellano las siguientes obras: «*Antología» de Nietzsche*, Barcelona: Península, 1988; *Escritos sobre Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003; *Fragmentos póstumos*, vol. IV [otoño 1887-enero 1889, cuadernos 11-25, KSA vol. 13], Madrid: Tecnos, 2006. Es asimismo editor del libro colectivo *Nietzsche, 100 años después*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

[11] *Dismisura e apparenza. Vicissitudi di un'idea: il sublime da Kant a Schopenhauer*, Génova: il melangolo, 2005; *Sublime*, Nápoles: Guida, 2008.

en esta controvertida personalidad.[12] Elena Cantarino, fundadora del *Seminario Internacional Gracián y sus conceptos* (2001), codirectora de la revista *Conceptos. Revista de investigación graciana* (2004) y promotora, junto a Emilio Blanco, del *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián* (Madrid: Cátedra, 2005), vuelve sobre su autor favorito, porque el jesuita de Calatayud podría considerarse uno de los padres putativos intelectuales de Schopenhauer, y este, uno de los más eficaces propagandistas de aquel en Europa.

Tuvimos el honor de contar con la participación de dos ilustres miembros del comité directivo de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, Matthias Koßler y Thomas Regehly, el primero de ellos, además, su presidente, que sigue la estela de un añorado maestro maguntino, que también desempeñó ese cargo y desbrozó el camino para el actual *Centro de Investigaciones sobre Schopenhauer* de la Universidad de Maguncia. Me refiero a Rudolf Malter,[13] que consagró un libro a ese único pensamiento cuyo desarrollo generaría un sistema *orgánico*, el pensamiento de que el mundo es el «autoconocimiento de la voluntad». La esencia del mundo no es el espíritu, la razón, el logos, sino la voluntad, y una voluntad no controlable y dirigible racionalmente, sino ciega, impulsiva. Schopenhauer descubre antes que Nietzsche y Freud las fuerzas del inconsciente. Pero no solo anticipa la intuición de que el yo consciente, individualizado, no

[12] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI, 1993; *Crítica de la filosofía kantiana*, Madrid: Trotta, 2000; *El mundo como voluntad y representación I y II*, Madrid: Trotta, 2003/2004; *Parerga y Paralipómena I y II*, Madrid: Trotta, 2006/2009.

[13] *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 (precisamente M. Koßler ha preparado un prólogo para la reedición de este libro de R. Malter en 2010); *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstaat: Frommann-Holzboog, 1991.

es el amo y señor en su propia casa, sino que, en contradicción con la tradición occidental, señala que el ser ya no es lo bueno, como proclama la metafísica desde Platón.

La mayoría de las intervenciones entreveraron las cuestiones sistemáticas e históricas de la actividad filosófica de este autor. Para Matthias Koßler, la postura de Schopenhauer respecto de la individualidad es discordante. Aunque con su nominalismo conceptual se enmarca en la corriente moderna, que solo atribuye realidad a los individuos, también encontramos en él la comprensión escolástica del *principium individuationis*, basada en la primacía ontológica de los universales. Pueden hallarse paralelismos con la decisiva doctrina de la materia de la Alta Edad Media, y semejante afinidad, de resonancias anacrónicas y difícil de conjugar con su teoría conceptual, obedece a la intención crítica en sentido científico de su metafísica ética.

La importancia del jesuita Baltasar Gracián fue resaltada por Christian Thomasius ya en el mismo siglo XVII. La traducción que Schopenhauer hizo del *Oráculo manual y arte de prudencia* en 1831 (aunque publicada póstumamente en 1862) sirvió para reconocer en Gracián la mejor sabiduría práctica. Algunos estudios han sugerido que quizás el filósofo germano no sea tanto deudor como bienhechor, pues dicha traducción coadyuvó a difundir la obra del español, no solo en Alemania sino también en el resto de Europa. Elena Cantarino (Universidad de Valencia) analiza un aspecto puntual de la relación Gracián-Schopenhauer: «la gran sindéresis» o «*die grosse Urteilskraft*», es decir, el cuidado instintivo de uno mismo. Para ello rastrea las diversas acepciones de tal concepto: desde la sindéresis como capacidad innata de la razón humana para penetrar los principios generales, hasta la concreción en la conciencia de cada uno de esos principios, resultado de un pensar, un sentir y un querer.

Según Roberto Rodríguez Aramayo (Instituto de Filosofía del CSIC), si bien la ética schopenhaueriana se cifra en llegar a no querer nada como único imperativo realmente categórico y tiene a la compasión como único criterio moral —que por otra parte supone un misterio inescrutable—, lo cierto es que su autor no renunció a pergeñar también una eudemonología. Las recetas para ser feliz valdrían para hacer más llevadera una vida que no deja de oscilar entre la menesterosidad y el tedio, entre la perentoria satisfacción de las necesidades y el aburrimiento. Schopenhauer se habría inspirado en Kant, no solo al suscribir sin paliativos el acendrado antieudemonismo ético kantiano, sino también al incorporar en su propio pensamiento algunas reflexiones kantianas en torno a la felicidad, lo cual explicaría su apego por el estoicismo y sus cautelas con el maquiavelismo.

Pilar López de Santa María (Universidad de Sevilla) pretende mostrar que el idealismo trascendental heredado de Kant supone una serie de dificultades para el desarrollo del sistema de Schopenhauer. La idealidad del espacio, el tiempo y la individuación lleva a grandes problemas a la hora de explicar puntos centrales de la metafísica y la ética. El hecho de que, a pesar de todo, Schopenhauer siga manteniendo el idealismo trascendental se debe a que este es el único fundamento posible de su ética de la compasión.

Ricardo Gutiérrez Aguilar (Universidad Técnica de Berlín) defiende que en Schopenhauer la identificación clásica de la *voluntad* con la *cosa en sí* kantiana no es sino el corolario metafísico de una serie de consecuencias epistemológicas. Tal corolario viene a ser únicamente su tesis nominal a falta de una experiencia más apropiada con la que comparar la del *nóumeno*, y su desencadenante hemos de buscarlo en el terreno de los nuevos avances científicos del XIX, en el que se recogen como valiosos los resultados de una Biología, una Fisiología y una Psicología

más modernas. Aceptar como objetos científicos la *sensación* y el *estímulo* prefigura el declive del anterior método de argumentación y demostración en la ciencia basado en *la idea de proporción* entre causa y efecto, y comportará la necesidad de complementarlo con un presupuesto insostenible para la idea canónica de *explicación* en boga: la atención a factores *subjetivos* y *contingentes*.

En su artículo, Matteo Vicenzo d'Alfonso (Universidad de Bolonia) reconstruye los lazos entre Fichte y Schopenhauer desde sus años universitarios. Pese al rechazo explícito de la *Doctrina de la Ciencia*, el segundo asume el modo fichteano de plantear algunos temas fundamentales: por ejemplo, su manera de entender el concepto de trascendental a partir de la noción de *als* (como, en tanto que), y la función central que confiere al cuerpo en el discurso filosófico y a la voluntad en la relación entre los ámbitos práctico y teórico.

Joan B. Llinares (Universidad de Valencia) presenta la imagen que Nietzsche ofrece de su único maestro en el escrito de 1874 *Tercera Consideración intempestiva. Schopenhauer como educador* y documenta su proceso de elaboración mediante el *epistolario* y los *fragmentos póstumos*, así como la notable síntesis que lleva a cabo de casi todos los tópicos vertebrales sobre los que meditaba su autor.[14] A pesar de la ruptura de 1876, este texto, que recoge vivencias anteriores a *El nacimiento de la tragedia*, contiene reivindicaciones de Schopenhauer como *escritor* que mantendrán su vigencia a lo largo de toda la obra nietzscheana.

[14] Cf. F. Nietzsche: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, trad. de D. Sánchez Meca, en íd.: *Obras completas*, vol. I: *Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca. Introducción, traducción y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. de Santiago, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 483-542; íd.: *La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana*, trad. de L. de Santiago, en ibíd., pp. 559-561.

Antonio Carrano (Universidad de Nápoles Federico II) arguye que la estética de Schopenhauer está fuertemente condicionada por el carácter sistemático de su filosofía, que se precia de ser fiel a un «pensamiento único». En ella intentó asociar la experiencia estética a un tipo de conocimiento liberado del yugo de la voluntad, del que darían testimonio tanto la producción artística como la recepción de la obra, dirigidas ambas a la comprensión objetiva de la esencia de las cosas. Ahí reside la raíz de la asimetría entre el aspecto de la concepción y el de la realización de la obra (por parte del artista), así como entre el momento de la participación y el del juicio (por parte del espectador). Al socaire de esta asimetría, una visión abstracta del proceso de elaboración de la obra se une a un empobrecimiento de su recepción —en nombre de un «principio de autoridad» que no consigue conciliar la necesidad de originalidad, propia del artista, con la capacidad de reconocerla y, por qué no, de actualizarla, atribuible al espectador.

Thomas Regehly (Offenbach del Meno) constata que la crítica de la religión, y en particular la crítica del teísmo, son hoy extraordinariamente populares en Occidente. Schopenhauer comparte esta crítica, en la estela de la tradición ilustrada. No obstante, él se aferra a la pretensión de verdad de las religiones y afirma que es menester satisfacer la «necesidad metafísica» de las masas para evitar el total embrutecimiento de los seres humanos en la era del materialismo. Esta aportación traza brevemente la fascinación que sobre Schopenhauer ejerció durante su vida entera el fenómeno de la religión, que abarca desde el estudio de Schleiermacher, pasando por los intentos de traducción (D. Hume), hasta la comprensión científica de sus distintas acuñaciones. El «Diálogo sobre la religión» recreado de manera literaria en los *Parerga* (1851) muestra toda la envergadura de su reflexión sobre este asunto. La ambivalencia de

Schopenhauer en este tema, así como su tesis de la «eutanasia de la religión», están cargadas de conciencia histórica y resultan por ello más actuales que las críticas globales de este complejo fenómeno, que abogan sin vacilar por la supresión de la religión y de su enseñanza.

Por último —volviendo al capítulo protocolario—, quisiera manifestar mi agradecimiento a todos aquellos merced a cuya generosa intercesión hemos podido mandar a las prensas los materiales de nuestro Encuentro: a la *Schopenhauer-Gesellschaft* —y al profesor Matthias Koßler, su presidente—, al Ministerio de Ciencia e Innovación (de cuyo programa de acciones complementarias se ha beneficiado esta publicación), a Elena Cantarino —investigadora principal de la acción complementaria FFI2009-06911-E—, a Roberto Rodríguez Aramayo —director de la colección— y al responsable de la editorial Plaza y Valdés en España, Marcos de Miguel. *At last but not least* a Lorena Rivera, siempre pendiente de los detalles. Todos ellos se han afanado para que el libro saliera a la luz inmediatamente después de la jubilosa celebración el año pasado del 150 aniversario de la muerte de Schopenhauer.

El *principium individuationis* en Schopenhauer y la Escolástica*

Matthias Koßler
(Centro de Investigaciones sobre Schopenhauer de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia)

La primacía ontológica del individuo es característica de la visión moderna del mundo. Por una parte, esto es así en la Teoría del Conocimiento, en la que el individuo singular, es decir, las circunstancias *particulares*, constituye el punto de partida: el principio de las ciencias experimentales consiste en que el conocimiento de las individualidades es el conocimiento primero y fundamental al que siguen todos los demás. Por otra parte, la primacía del individuo se da en la Filosofía práctica de la Modernidad, en la que el ser humano considerado en tanto que individuo o persona se erige en punto central. En ambos ámbitos estamos acostumbrados a asumir las individualidades como algo dado por supuesto. Sin embargo, en la Antigüedad y en la Edad Media la condición de individuo no era en absoluto algo tan claro y poco problemáti-

* Traducción del alemán de Lorena Rivera León. Título original: «Das *principium individuationis* bei Schopenhauer und in der Scholastik». Agradezco a Faustino Oncina Coves su gran ayuda en la resolución de las múltiples dificultades que ofrecía el texto y a José García Roca su traducción de los textos latinos no localizables en edición castellana, así como su experto consejo en todo lo relacionado con el mundo antiguo y medieval.

Plaza y Valdés editores

co. La corriente realista más significativa de la Alta Edad Media dentro de la disputa de los universales argumentaba a favor de la primacía ontológica del género. Se plantea aquí el problema de explicar cómo se realizan los individuos y cómo se pueden determinar. Esta cuestión será debatida a lo largo de toda la Edad Media como búsqueda de un *principium individuationis*.

Que el *principium individuationis* se presente como un concepto sistemáticamente central en Schopenhauer resulta en primer lugar asombroso, no solo de manera general por tratarse de un representante de la Filosofía moderna, sino porque sigue defendiendo un marco conceptual decididamente nominalista. Hacia finales de la Edad Media, el nominalismo resultó vencedor en la disputa de los universales y con Guillermo de Occam se convirtió en paradigmático para la modernidad. La discusión sobre un *principium individuationis* quedó zanjada con ello, puesto que el nominalismo presupone la primacía ontológica de los individuos, mientras que los universales se producen solo como signos espirituales o meros términos para agrupar individuos singulares de acuerdo con rasgos comunes. Precisamente en este sentido la captación intuitiva de las cosas particulares y de los estados de cosas particulares resulta ser lo primario a partir de lo cual, en la Teoría del Conocimiento de Schopenhauer, la razón, mediante un «dejar aparte», abstrae conceptos generales: «La formación de un concepto ocurre generalmente quitando mucho a lo intuitivamente dado, a fin de poder pensar luego lo restante por sí solo [...]».[1] En calidad de representación de re-

[1] Las obras de Schopenhauer se citarán según la siguiente edición alemana: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Hrsg. Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950. Para cada una de las obras se emplearán las abreviaturas fijadas por el anuario Schopenhauer (*Schopenhauer-Jahrbuch*): G = *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2.ª ed. (vol. 1); W I/II = *Die Welt als Wille und Vorstellung* (vols. 2/3); E = *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (vol. 4); P I/II = *Parerga und Paralipomena* (vols. 5/6). Aquí G, 98. Trad. cast: Íd., *Sobre la cuá-*

presentaciones, el concepto general es secundario, un mero reflejo de los individuos singulares captados intuitivamente, que constituye la realidad.[2]

Cómo llega pues Schopenhauer a integrar un *principium individuationis* en su filosofía y a hacerlo justamente en el sentido en que Francisco Suárez inicia su conocida *Disputatio «De unitate individuali eiusque principio»*, con la cuestión fundamental de las contiendas escolásticas: «utrum in omnibus naturis res individua et singularis, ut talis est, addat aliquid supra communem seu specificam naturam».[3] El mismo Suárez, que en cuanto neoescolástico pertenece a la Modernidad, da una respuesta negativa a esta pregunta cuando, al situar el principio de individuación en la *entitas* del individuo singular, descarta de hecho un *principium individuationis* adicional.[4] También en este sentido emplearon Locke, Leibniz y Hume el *principium individuationis*, a saber, como principio intrínseco de la identidad de una cosa (que también se equipara entonces con el *principium individuationis*). Por el contrario, con la utilización del concepto del *principium individuationis*, Schopenhauer apunta a un as-

druple raíz del principio de razón suficiente, trad. de V. Romano García, Buenos Aires, Aguilar, 1967, § 26, p. 164. [En adelante, las traducciones de las citas hechas por el prof. Koßler en este texto serán nuestras, salvo cuando nos sirvamos de versiones ya publicadas de los fragmentos citados. En estos casos daremos la referencia completa de la edición que manejamos, indicando asimismo el nombre del traductor. Constituyen asimismo una excepción las citas latinas que no hemos podido hallar en traducción castellana y que han sido vertidas a esta lengua por el prof. García Roca (N. de la T.).]

[2] W I, pp. 41 y ss.

[3] Francisco Suárez, *Disputatio metaphysica* V, sec. 2, título. Trad. cast.: Íd., Disputación «Sobre la unidad individual y su principio»: «si en todas las naturalezas la cosa individual y singular, como tal, añade algo a la naturaleza común o específica».

[4] Ibíd., V, sec. 6,1: «[...] videtur [...] relinqui, omnem substantiam singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus ejus entitas constat». Trad. cast.: Ibíd.: «parece [...] que toda sustancia singular no necesita ningún otro principio de individuación aparte de su entidad o de los principios intrínsecos de los que consta su entidad».

pecto que en la Escolástica aparecía en primer plano: la reproducción numérica de un universal dado, que unas veces es la voluntad como cosa en sí y otras la idea. En este sentido, el espacio y el tiempo representan para él el *principium individuationis*:

> Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*, el objeto de tantas cavilaciones y disputas de los escolásticos, que encontramos reunidas en Suárez (Disp. 5, sect. 3).[5]

En el escrito presentado a concurso acerca del fundamento de la moral, Schopenhauer afirma que usaba el concepto de *principium individuationis* «sin preocuparme de si era este exactamente el sentido en el que los escolásticos tomaban esa expresión».[6] En los apuntes manuscritos más tempranos (1815) sobre el tema había expresado su convencimiento respecto a la coincidencia con el sentido escolástico: «El *principium individuationis*, un punto de discordia fundamental de los escolásticos, es espacio y tiempo. Mediante ellos, la idea, esto es, la objetividad de la voluntad, se descompone en individuos singulares».[7] Para averiguar si Schopenhauer se apoya efectivamente en la utilización de este concepto en la Escolástica y en qué medida lo hace, es preciso examinar en primer término las fuentes de las que se nutre su conocimiento de la misma.

[5] W I, p. 134. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004, § 23, p. 165.

[6] E, p. 267. Trad. cast.: Íd., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 291.

[7] Los escritos póstumos de Schopenhauer se citarán de acuerdo con la siguiente edición: Arthur Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlaß* (Hrsg. Arthur Hübscher), 5 tomos. Múnich: dtv, 1985 (HN I-V). Aquí HN I, p. 282.

En una época en que la Edad Media era vista, bajo el prisma de la Ilustración, como la edad oscura de la razón sometida a la tutela de la religión y en un tiempo en que Hegel opinaba en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que «no se le puede exigir a nadie que conozca esa filosofía de la Edad Media como resultado de una autopsia»,[8] puede constatarse no obstante en Schopenhauer una amplia e inusual pasión por la literatura primaria de la Escolástica. Poseía obras de Pedro Abelardo, Pedro de Ailly, Alberto Magno, Alejandro de Hales, Buenaventura, Juan Buridán, Juan Duns Escoto, Juan de Salisbury, Magister Martinus, Pedro Lombardo, Ramon Llull, Guillermo de Occam, Ramón Sibiuda y Tomás de Aquino.[9] Además, algunas citas en las obras y en los apuntes manuscritos sugieren que Schopenhuaer había leído en original a Anselmo de Canterbury, Roger Bacon y Juan Escoto Erígena. Por desgracia, la mayoría de los volúmenes relativos a la Edad Media han desaparecido de la biblioteca de Schopenhauer, de modo que no puede comprobarse la intensidad de sus lecturas de manera pormenorizada. Solo numerosas marcas y subrayados en la *Vida de San Francisco de Asís* de Buenaventura y la presencia de fragmentos comentados de *De divisione naturae* de Juan Escoto Erígena entre las obras póstumas manuscritas demuestran una lectura exhaustiva.[10] Sin embargo, ni estas anotaciones y marcas ni las citas de la literatura escolástica hacen referencia al *principium individuationis*, por lo que, consecuentemente, solo de manera general puede sostenerse que Schopenhauer tuviera un amplio conocimiento de la filosofía escolástica.[11] En cuanto a la recepción del

[8] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (Werke in zwanzig Bänden Bd. 19). Frankfurt: Suhrkamp, 1971, p. 541.

[9] HN V, pp. 3, 4, 5, 23, 38, 77, 108, 109, 110, 120, 204, 224 y ss. y 232.

[10] HN V, p. 204; HN III, pp. 461-469.

[11] Schopenhauer pudo haber completado su conocimiento de las fuentes mediante literatura secundaria que, o bien poseía, como es el caso de Friedrich W. L. G. Freiherr von Eberstein, *Natürliche Theologie der Scholastiker nebst Zusätzen über die*

principium individuationis, resta solo reconsiderar su indicación sobre Suárez. Incluso la recopilación de citas de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez que Schopenhauer había confeccionado[12] no contiene ni pasajes al respecto ni comentarios.

Llama la atención que, al referirse a Suárez, Schopenhauer mencione únicamente la sección tercera de la quinta *Disputación metafísica*, aunque en ella solo se discute la interpretación de la *materia signata*[13] como *principium individuationis* defendida principalmente por Tomás de Aquino y los tomistas, mientras que las demás perspectivas se abordan en las secciones segunda, cuarta y quinta. Probablemente esto se relacione con un interés particular por esta versión precisa del principio de individuación, puesto que, si se tiene en cuenta que en la teoría del conocimiento de Schopenhauer la materia no es más que la «unión del espacio y el tiempo»,[14] emerge entonces en él una estrecha conexión entre materia y *principium individuationis*. En un escrito temprano, Schopenhauer aclara este vínculo: «La *materia* es [...] el eslabón entre la idea y el *princ[ipio] individ[uationis]*. En tanto que aparición fenoménica de una idea, todo *Individuum* es materia».[15]

Como aparición fenoménica, la idea «se multiplica»[16] en innumerables individuos de todo género, es decir, queda some-

Freyheitslehre und den Begriff der Wahrheit bey denselben, Leipzig, 1803 (acerca de Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto) (HN V, p. 209), o bien utilizaba, como la *Historia de la Filosofía* de Wilhelm Gottlieb Tennemann, de quien adopta en general un juicio sobre la Escolástica en W I, p. 500. Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., § 11, p. 102.

12 A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. de Paul Deussen, vol. XVI, Múnich, 1942, p. 130.

13 Para Tomás de Aquino la materia signada por la cantidad (*materia signata*) es el principio de individuación. (N. de la T.)

14 W I, p. 183; compárese con W I, pp. 35 y ss. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 538.

15 HN I, p. 362.

16 W I, p. 183. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 187.

tida a las formas de la intuición: el espacio y el tiempo. Por el principio de razón, el espacio y el tiempo son, en tanto que formas *a priori* de la intuición en sí, totalidades diferenciadas en posiciones e instantes. La diversidad de las posiciones e instantes no se puede explicar solo por la forma correspondiente de la intuición, ya que el tiempo es un continuo homogéneo («El tiempo es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea tiempo»),[17] y lo mismo vale para el espacio. Los aspectos de la correspondiente unidad y diversidad del espacio y el tiempo que parecen contradecirse entre sí no expresan más que la continuidad y discreción de las formas de la intuición. Aunque en su tabla de los *praedicabilia a priori* Schopenhauer designa separadamente al tiempo y al espacio como *principium individuationis*, en la intuición pura el tiempo y el espacio y, respectivamente, los distintos tiempos y espacios se distinguen tan poco entre sí como la unidad de la totalidad difiere de la unidad de las partes si se abstrae de todo contenido.[18] Una diversidad se presenta solo si está dada una intuición empírica que determina una parte del espacio y el tiempo. Esto sucede en Schopenhauer a través de la ligazón entre espacio y tiempo, que

[17] W II, p. 62. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2003, p. 79.

[18] Sobre esta diferencia de lo individual con respecto a la mera unidad ya había llamado la atención Averroes, *Compendio de Metafísica*, I, 43, ed. bilingüe de Carlos Quirós Rodríguez, Universidad de Córdoba/Universidad de Málaga/Universidad de Sevilla/Fundación El Monte, 1998, p. 40: «En cuanto a la unidad numérica, puede darse el caso de que lo indivisible en forma sea divisible en cuantidad, en el sentido en que es, por ejemplo, el hombre uno y uno el caballo, o de que [una cosa] sea indivisible a la vez en cuantidad y en forma. Esto [último] puede tener lugar de dos maneras: si es [algo] que tiene posición, tenemos el punto, y si no tiene posición, será lo *uno* universal, que es principio del número y expresión natural de todas las cosas numeradas». Compárese con F. Suárez, *Disputatio metaphysica* V, sec. 3, 10d.

se realiza por medio del entendimiento, a consecuencia de la cual «en el *mismo* lugar del espacio se da ahora *un* estado y luego otro, y en *un* mismo tiempo determinado se produce *aquí* este estado y *allí* otro».[19] Como la ligazón del espacio y del tiempo determina una parte del espacio y del tiempo, la totalidad de las formas de la intuición se desprende de ella. El entendimiento enlaza el espacio y el tiempo «de tal suerte que de su mutua compenetración, y aunque bien entendido que solo para el mismo entendimiento, brota la realidad empírica como una representación general que constituye un complejo, aunque con límites problemáticos, mantenido unido mediante las formas del principio de razón [...]».[20] La causalidad surge, por consiguiente, de la ligazón del espacio y del tiempo y, como con ella se da la intuición empírica completa, acaba coincidiendo con la materia: la materia se entiende como la «perceptibilidad»[21] del espacio y el tiempo, siendo así la causalidad su «verdadera y completa esencia».[22] Para que la idea, por ejemplo de ser humano, se presente reproducida en el fenómeno, esto es, para que aparezcan este o aquel hombre, se requiere algo más que una de las dos formas de la intuición, es decir, es necesario su enlace: la materia. De ahí que los enunciados sobre el espacio y el tiempo se integren en la tabla de los *praedicabilia a priori* como el correspondiente *principium individuationis* mediante la constatación de que «los individuos son materiales».[23] Con ello, la doc-

[19] W I, p. 11. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 57.

[20] G, p. 30. Trad. cast.: Íd., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ed. cit., § 18, p. 74.

[21] G, p. 29. Trad. cast.: Íd., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ed. cit., § 18, p. 73.

[22] W I, p. 11. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I,* ed. cit., § 4, p. 57.

[23] W II, p. 55, n.º 23. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., p. 81.

trina de Schopenhauer se acerca a los planteamientos medievales que ven el principio de individuación en la cantidad, en la materia o en una diferencia formal. Si se rastrea el desarrollo del concepto de *principium individuationis* en la Edad Media, se pone de manifiesto que estos planteamientos pueden ser considerados paradigmáticos y que por lo tanto Schopenhauer usó *de facto* el concepto en sentido escolástico.

1. El *principium individuationis* en la Escolástica

El concepto de un principio de individuación surge por primera vez en la filosofía árabe, concretamente en el tratado *Sobre el alma* de Avicena. Por «principio de individuación» (*mabdaʾ tašaḫḫaṣaba*)[24] entiende Avicena el principio que le añade al alma una cierta disposición, por la que ella se define como individuo. De este modo, el filósofo se adhiere a la doctrina aristotélica de la materia y la forma, según la cual un determinado cuerpo tiene la capacidad de adoptar una forma determinada. Por un lado, la disposición de la materia, que consiste en sus determinaciones accidentales de cualidad, cantidad, corporeidad, lugar y posición, es el principio de individuación para el alma. Ya aquí desempeña un papel especial la corporeidad, que en cuanto capacidad de servir de receptáculo para las tres dimensiones es un accidente universal, que a todos los individuos les corresponde por igual, mientras que los demás accidentes son propios y, por consiguiente, presuponen ya un individuo dado. En este respecto, la individualidad no pertenece a la esencia, si-

[24] Avicena, *De Anima*, texto árabe, ed. F. Rahman, Londres/Nueva York/Toronto, 1959, p. 255.

no que se le agrega. Por otro lado, hay no obstante una disposición del alma misma, por la que esta continúa existiendo aun tras la muerte. Este principio de individuación espiritual deriva del intelecto divino en el sentido de la doctrina neoplatónica de la emanación, permaneciendo oscuro tanto este origen como el estatuto de la individualidad en cuanto accidental o esencial. A causa de un error de traducción, en la versión latina del tratado de Avicena aparecida en 1150, el principio se citó sólo como *corporis singularis principium singularitatis*.[25] Este error de traducción ejerció una notable influencia en el debate escolástico, que en aquel momento giraba particularmente en torno a la materia como principio de individuación accidental agregado a la esencia.

Así lo resuelve Alberto Magno, quien introduce el concepto de *principium individuationis* en latín: «Est autem individuationis principium materia quae facit formam esse hic et nunc...».[26] Con relación a esto cabe comentar brevemente otra especificación de la filosofía árabe a la que hay que prestar atención. Averroes, que no utiliza el concepto de un principio de individuación, toma de Avicena el concepto de la corporeidad en general, procedente ya de la tradición antigua (*Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafā*)[27] y definido por su capacidad de servir de receptáculo de las dimensiones espaciales y, mediante la distinción entre di-

[25] Trad. cast.: «Principio de singularidad del cuerpo singular». Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, libros IV-V, ed. Van Riet, Louvain/Leiden, 1968, V, 3, p. 106. Según el aparato crítico, la traducción correcta sería: «Dado que el alma se ha vuelto individual es preciso que el principio que la convierte en individual le añada una disposición por la cual se determina como individuo». [Esta frase aparece en francés en el original. (N. de la T.).]

[26] Alberto Magno, *Physica*, libro III, tr. 2, cap. 12. Trad. cast.: «Es pues principio de individuación la materia que hace que la forma sea aquí y ahora».

[27] Esta transliteración podría traducirse como *Libro de los hermanos de la pureza*. «Los hermanos de la pureza» fueron una sociedad secreta de filósofos musulmanes que existió en el siglo X en Basora. (N. de la T.)

mensiones indeterminadas y determinadas (*dimensiones interminatae* y *terminatae*),[28] lo dota de un matiz quasi-sustancialista. Así pues, se distingue entre, por una parte, la materia que es pura potencialidad en sentido aristotélico —la materia formada por una dimensionalidad indeterminada, esto es, mediante una corporeidad en general—, introducida por Averroes en cierto modo como «existencia potencial» entre la posibilidad y la realidad efectiva, y, por otra parte, la materia formada por dimensiones determinadas: el cuerpo efectivamente existente. Como ya se ha señalado, Averroes no es de la opinión de que a las esencias, que él considera como originariamente individuales, tenga que agregárseles un principio de individuación, pero necesita la corporeidad en general para poder explicar el cambio de los estados en la materia y con ello también el surgimiento de un individuo a partir de otro. En cuanto sustancia en la que se efectúan las alteraciones, la materia ha de poseer la forma más universal (diversamente a lo que sucedía en Aristóteles, que aún desconocía el espacio euclidiano), la corporeidad o dimensionalidad en general.

Cuando Alberto Magno define la materia como *principium individuationis*, asume la idea de la corporeidad sustancial en general con el concepto aristotélico de πρῶτη ὕλη: [29] la materia *prima* es el *principium individuationis*. No obstante, distingue los aspectos del concepto averroísta de materia de tal modo que a partir de la *materia primo prima*, que es la materia que existe, en tanto que sustancia, como una e indivisible antes de toda modificación, extrae la *materia secundo prima*, que es la que subyace al cambio y a la alteración.[30] Esta última está divi-

[28] Averroes, *Sermo de substantia orbis*. En *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. 9, Venecia, 1562-1574, fols. 3-15, fol. 4.

[29] Materia prima. (N. de la T.)

[30] Alberto Magno, *Physica*, lib. II, tr. 1, cap. 10.

dida a causa de la dimensionalidad indeterminada, de manera que una parte de ella «roza» una forma, mientras que la otra «está privada» de forma.[31] Así, al propiciar que la forma esté en el espacio y en el tiempo, «aquí y ahora», la *materia secundo prima* es el *principium individuationis*. Alberto Magno lo expresa con una diversidad de contundentes giros: las formas existen «de manera incompleta, indeterminada y confusa» en la materia; en la materia hay «un primer anhelo de la forma»;[32] o —lo que resulta prácticamente coincidente con el hilomorfismo de Roger Bacon— las formas «preexisten» en la materia.[33]

Tomás de Aquino continúa manteniendo la posición de Alberto Magno, pero critica al mismo tiempo la sustancialización de la materia primera. Sería una contradicción querer atribuir a la materia primera, que es la materia pura carente de forma, una forma propia con la corporeidad en general. La subsistencia presupone la combinación de materia y forma.

No obstante, al preguntarse por la individuación de las formas esenciales, Tomás de Aquino recurre a la corporeidad como la forma designada por las tres dimensiones, que es propia de todos los cuerpos. Pero ha de pensarse que esta corporeidad no es independiente en él de la forma esencial ni por consiguiente de la *forma substantialis*:[34] «[...] la corporeidad de un cuerpo cualquiera no es otra cosa que su forma sustancial (en los seres humanos el alma intelectiva, por ejemplo),[35] que lo encuadra en un género y en una especie y a la que las cosas corporales

31 Ibíd., lib. III, tr. 2, cap. 12.

32 Alberto Magno, *Metaphysica*, lib. V, tr. 1, cap. 7 ; lib. VII, tr. 1, cap. 5; también en *De generatione et corruptione*, lib. I, tr. 1, cap. 22.

33 Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, cap. 4, 90; también en *Metaphysica*, lib. III, tr. 3, cap.17.

34 Forma sustancial. (N. de la T.)

35 Añadido de Matthias Koßler.

deben el tener tres dimensiones».[36] Es cierto que la corporeidad les corresponde a todos los cuerpos por igual, a lo cual se debe que esta sea la primera forma de la materia, aunque aparezca siempre solo como un aspecto de una forma esencial particular. Así, la materia como potencialidad se refiere a la forma esencial, siendo la forma general de la corporeidad la causa de que esa forma tenga dimensiones determinadas y una posición que, en cuanto figuras individuales, la distinguen de otros ejemplares del mismo género (*forma substantialis*). Debido a este efecto que la corporeidad en general ejerce sobre la *forma substantialis*, Tomás de Aquino la llama *quantitas dimensiva* («cantidad dimensiva») y ve en ella la «prima radix individuorum in eadem specie multiplicationis».[37] La *quantitas dimensiva* coloca a la materia en la primera relación con la forma, y a partir de la mera potencialidad produce la *materia signata*, siendo «materia signada la que es considerada bajo determinadas dimensiones».[38] De ahí que, cuando Tomás de Aquino alude a la materia como principio de individuación, esté designando a la *materia signata* como *principium individuationis*.

Al incluir Tomás de Aquino la corporeidad en general como un aspecto en la forma esencial misma, surge el problema de cómo puede ser captada aquella como un *principium individuationis* que se agrega a la forma esencial o, formulado de otra forma: ¿cómo pueden la corporeidad y la individualidad ser consideradas accidentes cuando pertenecen de manera necesaria a la forma esencial? No obstante, Tomás de Aquino se aferra a la

36 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles II*, ed. bilingüe de Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid: BAC, 1968, libro IV, cap. 81, p. 947.

37 Ibíd., cap. 65. Trad. cast.: «la raíz primera de la multiplicación de individuos en la misma especie».

38 Tomás de Aquino, *De ente et essentia* I, 2, pp. 74 y ss. Trad. cast.: Íd., *El ente y la esencia*, trad. de Eudaldo Forment, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 273.

primacía ontológica de la forma genérica e intenta elucidar esto con la determinación de la perfección de una criatura a partir de la voluntad de su creador: con la creación del mundo se consumió la intención de Dios de crear una multitud de especies, y puesto que para ello se sirvió de la materia, las especies se dispersaron en individuos mediante la dimensionalidad inherente a esta, aprovechando esta circunstancia y sin intención.[39] De esta manera, la individualidad puede caracterizarse como accidental en cuanto al perfeccionamiento de una criatura, aun cuando pertenezca por necesidad a una esencia. En esto el alma humana constituye una excepción, en la medida en que subsiste como individual incluso tras la muerte. Tomás de Aquino explica la individualidad del alma separada del cuerpo por una conmensuración (*commensuratio*) que el alma conserva con el cuerpo que una vez tuvo.[40] Este es justamente el punto que resultaba problemático para la doctrina de la *materia signata* como principio de individuación, a saber, que la individualidad no es meramente accidental, sino que, al menos en el caso del ser humano, pertenece a la esencia, que es su alma. Así retornamos con Tomás de Aquino a la distinción de Avicena, quien, junto al principio de individuación de los cuerpos, adoptaba un fundamento de la individualidad del alma, que reside en la esencia misma y que no puede aprehenderse mediante un principio adicional.

Con esto ha quedado expuesto *grosso modo* el debate medieval acerca del *principium individuationis*. En su desarrollo posterior más allá de Duns Escoto y Guillermo de Occam, un principio de individuación en el sentido de la reproducción de una especie resulta superfluo.

39 Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, lib. I, cuad. 47, art. 1; *In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio*, lib. II, lect. 16, 449.

40 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, lib. II, caps. 80/81.

2. Comparación con Schopenhauer

Si regresamos a Schopenhauer, saltan a la vista toda una serie de paralelismos. Así, el concepto de materia reviste en este una complejidad similar a la que encontrábamos en Alberto Magno. 1) Como ya se ha dicho, la materia es en general la conexión del espacio y el tiempo con una representación total. En la medida en que ella es esto, incluso sin ninguna determinación por una intuición dada empíricamente, resulta parangonable con la materia formada mediante la corporeidad en general, esto es, con la formada por medio de dimensiones indeterminadas, aun cuando en la Edad Media las tres dimensiones del espacio estaban en primer plano.[41] 2) De lo anterior hay que distinguir la materia como sustancia, como lo persistente que subyace a los estados cambiantes. Esta «materia pura» es una abstracción, «no es extensa».[42] Ella se corresponde, como oposición a la forma, con la *materia primo prima* de Alberto Magno. Por último, la materia es también el concepto general de toda materia introducida en la forma de la intuición y pensada por tanto como *existente*.[43] Interesante para el problema de la individualidad es, por un lado, la materia como ligazón del espacio y el tiempo y, por otro, la materia pensada como existente, en tanto que la última convierte la dimensionalidad indeterminada dada con la primera en una determinada; en un «aquí y ahora». Aunque Schopenhauer no retome la doctrina aristotélico-medieval de la materia como

[41] No obstante, en la formulación de Alberto Magno también se menciona el factor del tiempo: «Est autem individuationis principium materia quae facit formam esse hic et nunc...». Alberto Magno, *Physica*, libro III, tr. 2, cap. 12. Trad. cast.: «Es pues principio de individuación la materia que hace que la forma sea aquí y ahora».

[42] W II, p. 18. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 1, p. 44.

[43] W II, p. 348. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 24, p. 349.

Plaza y Valdés editores

δύναμις y ἐνέργεια,[44] pueden constatarse claros paralelismos con la concepción de la *quantitas dimensiva* y de la *materia signata* de Tomás de Aquino.

Mientras que la mera ligazón del espacio y el tiempo agota el concepto de materia bajo el punto de vista epistemológico que entiende el mundo como representación, con la materia existente queda rebasado este punto de vista sobre la metafísica de la voluntad. Con ello, el concepto de materia pasa de ser algo pensado *a priori*, que constituye la condición de posibilidad de la percepción de algo en el espacio y el tiempo, a convertirse al mismo tiempo en algo dado *a posteriori*, en lo cual, junto a esa condición «en la forma, la cualidad y el determinado modo de la acción»[45] de un cuerpo, se revela la voluntad como cosa en sí; de este modo, la materia es «la *visibilidad* de la voluntad».[46] En este sentido, Schopenhauer aprueba explícitamente la afirmación escolástica *materia appetit formam*[47] y ve en la materia «el *origen* temporal de las formas».[48] No obstante, añade nuevamente que la materia, en cuanto visibilidad de la voluntad, «no aparece nunca más que con lo *visible*, es decir, bajo la envoltura de la forma y la cualidad; por eso no es nunca percibida inmediatamente sino que siempre se la añade con el pensamiento».[49] Si se acepta además que lo visible, esto es, la forma y la cualidad, en tanto que contrapuesto a la visibilidad en el espacio y en el tiempo, es para Schopenhauer la idea de la cual destaca en va-

[44] Potencia y acto. (N. de la T.)

[45] W II, p. 348. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 24, p. 349.

[46] W II, p. 349: «die *Sichtbarkeit* des Willens». Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 24, p. 349.

[47] La materia desea la forma. (N. de la T.)

[48] W II, p. 352. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 24, p. 352.

[49] W II, p. 354. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 24, p. 354.

rios lugares que se corresponde exactamente con el concepto escolástico de la *forma substantialis*,[50] entonces se puede constatar aquí nuevamente un paralelismo asombroso: del mismo modo que en Tomás de Aquino la forma específica o la idea de Dios se equipara, de manera necesaria pero también accidental, con la corporeidad individualizadora; en Schopenhauer la idea (platónica), o la esencia, se torna visible al hacerse material, es decir, al aparecer reproducida en individuos por medio del espacio y del tiempo, de manera que la materia solo tiene el estatuto de algo que se añade, esto es, de algo accidental, a pesar de que es indispensable para la visibilidad de las formas. Cuando Schopenhauer escribe en la Estética que el artista contempla en la idea lo que la naturaleza se esfuerza en vano por representar,[51] se retoma el motivo de la intención de Dios, aunque sin que el concepto de Dios mismo desempeñe aquí un papel importante. A él le corresponde también la doctrina de Schopenhaer según la cual la naturaleza «en el fondo considera y trata a los individuos como simples medios; su fin es únicamente la especie».[52]

También en lo referente al estatuto especial del ser humano que, tanto a través de la corporeidad como de acuerdo con la esencia, es individuo para Tomás de Aquino, existe un paralelismo en Schopenhauer, puesto que el ser humano es para él el único ser cuya idea es individual en lo tocante al carácter. Sin embargo, tras este pensamiento no se halla en Schopenhauer el propósito de justificar la inmortalidad del alma, que él niega vehementemente. La individualidad de la naturaleza humana se deriva en Schopenhauer de la llamativa diversidad de los modos de actuar. Mientras que el comportamiento de los animales

50 W I, pp. 148, 170 y 249.

51 W I, p. 262.

52 W II, p. 647. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 44, p. 618.

dentro de una especie presenta una gran uniformidad, de tal manera que solo se puede hablar aquí del carácter del género, los seres humanos actúan de formas tan distintas bajo las mismas circunstancias dadas, que se ha de concluir que hay un carácter individual. Puesto que en cuanto cualidad de la fuerza, que fundamenta la causalidad, el carácter se relaciona con la voluntad como cosa en sí, la individualidad del carácter significa también la individualidad de la esencia de una cosa. La variedad de los modos de actuar se percibe en las acciones particulares, que son empírico-materiales. En este sentido, el «carácter empírico» es la forma de manifestación corporal de la esencia en el espacio y en el tiempo, y en cuanto tal su individualidad se debe al *principium individuationis*, tal y como fue caracterizado por Schopenhauer. Pero, en tanto que expresión de la esencia, remite al «carácter inteligible» que, como la idea del ser humano, se encuentra fuera del espacio y el tiempo, pese a lo cual es individual.[53] En el caso del ser humano, Schopenhauer debe admitir «que la individualidad no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero fenómeno sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo».[54] En el punto en el que en Tomás de Aquino la doctrina de la *materia signata* como *principium individuationis* se topaba con sus límites, la versión schopenhaueriana del principio de individuación tampoco se mantiene. Y así como Tomás de Aquino adopta en esta situación una *commensuratio* de alma y cuerpo, mediante la cual pueden conciliarse individuación material e ideal, aparece en Schopenhauer la correspondencia entre el carácter inteligible y el empírico.

[53] W I, pp. 339 y ss. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., § 54, p. 346.

[54] P II, p. 242. Trad. cast.: Íd., *Parerga y Paralipómena II*, trad. cast. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, § 116, p. 246.

3. Conclusión

Queda por último preguntarse cómo pueden explicarse estas coincidencias entre concepciones tan radicalmente diferentes. Como ya se dijo al principio, la teoría conceptual de Schopenhauer es nominalista, mientras que la doctrina medieval del *principium individuationis* está basada en un realismo de los universales. La doctrina aristotélico-medieval de la materia como potencia, que despliega su función individualizadora en la realización a través de la forma, le es ajena. Para Schopenhauer la materia no es en absoluto potencia, sino que, más bien, «la palabra "real" [*wirklich*] se usa como sinónimo de "material"».[55] No obstante, retoma la sentencia de Plotino sobre la materia: ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος (*materia mendacium verax*).[56]

La interpretación schopenhaueriana de la filosofía trascendental kantiana requiere una explicación. El mundo fenoménico se vuelve ilusorio en Schopenhauer al interpretar la cosa en sí como voluntad desde la perspectiva de la metafísica fundada de tal guisa. Sin embargo, al mismo tiempo la realidad empírica del mundo fenoménico se mantiene también con Kant. En la realidad empírica la materia es sustancia y realidad efectiva; los individuos son lo dado en el espacio y en el tiempo, a partir de lo cual, por abstracción, se obtienen los universales según el nominalismo. Que el espacio y el tiempo pueden tener validez como *principium individuationis* presupone sin embargo el mundo como voluntad, mediante el cual la realidad empírica se

[55] W II, p. 55. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., p. 78.

[56] W II, pp. 15 y 216. «La materia es la falsedad verdadera». Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., p. 41. La traductora Pilar López de Santa María introduce la siguiente aclaración: «Sentencia supuestamente platónica, probablemente tomada por Schopenhauer de Plotino, Enéadas, II, 5, 5». Ibíd., p. 41, nota 2. (N. de la T.)

sustenta en una realidad metafísica. En la realidad metafísica los universales son, como ideas, lo dado, la adecuada «objetividad» de la voluntad, mientras que los individuos fenoménicos solo representan objetivaciones inadecuadas y en este sentido son designados como ensoñaciones. El nominalismo del mundo como representación se complementa mediante un realismo extremo de los universales, mediante un realismo del mundo como voluntad. En sus *Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía*, Schopenhauer se ocupa del realismo y del nominalismo escolásticos, y les otorga a las dos corrientes la misma legitimidad, al declarar que el nominalismo tiene validez en relación con conceptos, mientras que «en rigor, la legitimación del realismo no le corresponde a él, sino a la teoría de las ideas platónica, de la que es una ampliación».[57] Así pues, el mundo como voluntad y el mundo como representación no son dos mundos que existen separadamente, sino que el mundo, en tanto que representación y voluntad, debe comprenderse como una unidad. Esta mediación de representación y voluntad conduce, en relación con la problemática de la materia y el *principium individuationis*, a interpretaciones que contienen paralelismos con el realismo moderado de los universales, que intentaba interceder entre el realismo y el nominalismo. No obstante, el realismo moderado es la corriente del pensamiento medieval en cuyo marco se desarrollaron los conceptos referentes a la materia como principio de individuación. Es significativo que Schopenhauer no mencione ni una sola vez el realismo moderado en su tratamiento del nominalismo y del realismo, puesto que su método consiste en polarizar y a continuación reunir, dejando esta tarea con frecuencia en manos del lector. Con esto llegamos a la última y

[57] P I, p. 70. Trad. cast.: Íd., *Parerga y Paralipómena. (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, trad. cast. de José Rafael Hernández Arias, Madrid: Valdemar, 2009, p. 95.

verdadera razón de por qué la idea de *principium individuationis* se encuentra en el moderno pensador Schopenhauer: esta radica en el afán por aceptar, por una parte y en vista del contundente éxito de las ciencias naturales, la explicación empírica del mundo con todas sus consecuencias, pero, dado que esta explicación promete abocar a un naturalismo reduccionista, el filósofo busca, por otra parte, completarla con un punto de vista ético sobre el mundo, puesto que sin este complemento, esa comprensión del mundo le resultaría una «*física absoluta*»[58] nacida «de la máxima perversidad del espíritu».[59] El egoísmo «justificad[o] *empíricamente* de forma rigurosa»[60] queda matizado por una «penetración del *principium individuationis*»[61] fundada metafísicamente.

[58] W II, p. 195. Íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 214.

[59] P II, p. 108. Trad. cast.: Íd., *Parerga y Paralipómena II*, ed. cit., § 69, p. 128.

[60] E, p. 266. Trad. cast.: Íd., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. cast. de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2002; *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, § 22, p. 290.

[61] W I, p. 443. Trad. cast.: Íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., § 66, p. 432.

Gracián y Schopenhauer. La gran sindéresis o *die grosse Obhut seiner selbst* *

Elena Cantarino
Universitat de València

1. Introducción

La historia de la recepción de la obra y del pensamiento de Baltasar Gracián (1601-1658) en el ámbito alemán es, en gran parte, la historia de sus traducciones. Desde el siglo XVII, se le traduce de forma muy heterogénea y fragmentaria, y hasta finales del siglo XX no llegan las versiones completas de *El Héroe* y *El Discreto*, la *Agudeza y arte de ingenio* y *El Criticón*. Le debemos a Daniel Casper von Lohenstein,[1] que conocía *El Héroe*, *El Político* y el *Oráculo manual y arte de prudencia*, la primera traducción directamente del castellano, publicada en 1672, que se realizó de *El Político*.[2] Sin embargo, este pronto —diríamos—

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO) del Ministerio de Ciencia e Innovación cofinanciado por el FEDER.

[1] Sobre Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683), casi contemporáneo del jesuita aragonés, y la fortuna de *El Político*, véase Christoph Strosetzki, «La recepción de *El Político* en Alemania», en D. Briesmeister y S. Neumeister (eds.), *El mundo de Gracián* (Actas del Coloquio Internacional de Berlín, 1988), Berlín: Colloquium, 1991, pp. 233-248.

[2] Recordemos las fechas de publicación de las obras de Gracián: *El Héroe* (1637), *El Político* (1640), *El Discreto* (1646), el *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), la *Agudeza y arte de ingenio* (1648), *El Criticón* (1651-53-57), *El Comulgatorio* (1655).

Plaza y Valdés editores

interés por la obra del jesuita como teórico de la vida política en la literatura alemana del Barroco quedó rápidamente velado por las traducciones que de sus obras se vertieron a la lengua francesa realizadas por Joseph François de Courbeville y por Amelot de la Houssaie.[3] Decimos velado porque ya todas las restantes traducciones al alemán que de Gracián se realizaron en el siglo XVIII procedían de las versiones francesas y consecuentemente fueron tamizadas (por no decir mutiladas con equivocaciones y erratas),[4] y llegaron bajo el signo del clasicismo francés y de la vida cortesana: Gracián sería considerado un autor de espejo de príncipes y de literatura de corte.[5]

Fue Christian Thomasius (1635-1728), a través de la influencia recibida por la literatura francesa, quien trató el concepto de cortesano o de *honnête homme* y reconoció la importancia del español Gracián curiosamente para enfrentarse así a la

[3] Las diversas traducciones de Joseph Francçois de Courbeville y de Amelot de la Houssaie siguen publicándose hoy en día. Para un rápido panorama sobre las traducciones y la recepción de Gracián en Francia, pueden consultarse los trabajos de Andrée Mansau («Recepción de Gracián en Francia (1923-1984)», en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, pp. 291-296); y Suzanne Guelloz [«Gracián en la Francia del siglo XVII», en Jorge M. Ayala (coord.), *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, Suplementos, Materiales de trabajo intelectual (Barcelona: Anthropos), n.º 37, 1993, pp. 93-104].

[4] Como dice Alfred Morel-Fatio: «la traduction d'Amelot appartient trop au genre de la "belle infidèle", fort en vogue á la fin du XVIIe siècle; Amelot a pris avec son auteur des libertés que nous estimons aujourd'hui fâcheuses et condamnables». También añadirá sobre la de Schopenhauer que «passe généralement pour une ouvrage achevé, modèle d'adresse et d'exactitude minutieuse. Ce jugement, à vrai dire, nous le devons surtout à des critiques beaucoup plus en état d'apprécier la valeur du style allemand du grand philosophe que la connaissance qu'il avait acquise de la langue espagnole en général et du genre d'écriture de Gracián en particulier» (cf. «Gracián interpreté par Schopenhauer», *Bulletin Hispanique,* XII (1910), pp. 377-407; ahora accesible en la «Biblioteca virtual Miguel de Cervantes»: http://www.cervantesvirtual.com/ servlet/SirveObras/12584963423403728765435/p0000001.htm#I_0_

[5] Knut Forssmann, *Baltasar Gracián und die Deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*, Mainz, 1976.

omnipresencia de la cultura francesa en la vida intelectual alemana. Thomasius apreciaba las reglas gracianas como verdaderos axiomas políticos y analizó no solo el concepto de «cortesano» sino también el de «buen gusto» relacionado con los sentidos, los afectos e inclinaciones, el entendimiento y la voluntad.[6]

Tras un largo periodo de languidez e incluso de desazón durante el siglo XVIII, debido a la censura de su estilo por hinchado y afectado, llega por este camino a la reivindicación que de su obra realizó Schopenhauer. El filósofo de la voluntad vuelve a reconocer en Gracián a un pensador excepcional y un filósofo de la vida humana, lo que permitió reconquistar su obra no solo como estilista (admiró a un autor barroco contra la estética del clasicismo alemán); sino como gran pensador de la escuela de prudencia (*Weltklugheit*) y de la filosofía práctica (*Lebensweisheit*). Su traducción del *Oráculo manual y arte de prudencia*,[7] que realizó entre 1831 y 1832 y publicó póstumamente en 1862, sigue siendo una de las más editadas hasta hoy.[8]

[6] Christian Thomasius, *Von Nachahmung der Franzosen, Ein Collegium über des Gracians Grund-Regeln Vernünftig, Klug un Artig zu leben*, Leipzig: Weidemann, 1687; reeditado en Ch. Thomasius, *Deutsche Schriften*, Stuttgart: Reclam, 1970, pp. 5-49.

[7] Balthazar Gracian's *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Aus dessen Werken gezogen von Don Vicencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer, Brockhaus, Leipzig, 1862.

[8] No es el cometido de este breve trabajo analizar por entero la traducción de Schopenhauer, ni siquiera realizar unos cotejos como hicieron, en su día, Alfred Morel-Fatio [«Gracián interpreté par Schopenhauer», *Bulletin Hispanique,* XII (1910), pp. 377-407]; y Klaus Heger [«Genio e ingenio. *Herz und Kopf*. Reflexiones sobre unos cotejos entre el *Oráculo manual* y la traducción alemana de Schopenhauer», *Revista de la Universidad de Madrid*, VII, 27 (1958), pp. 379-401]; y más recientemente los trabajos incluidos en *Klugheitslehre: militia contra malicia*. Actas del Simposio sobre el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián (Berlín, 23-26 de febrero de 1995), editadas por la Akademie Schloss Solitude Stuttgart, Berlín: Merve, 1995; y el artículo de José Luis Losada Palenzuela, «Das *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* de Arthur Schopenhauer: un manual de descripción humana», *Estudios*

Sobre la continuación de la recepción de Gracián en Alemania, no nos vamos a extender. Baste recordar que después de la aparición de la obra de Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock*,[9] comienza a producirse una serie de estudios sobre la influencia de Gracián en Alemania y sobre el pensamiento del propio autor (de mayor o menor acierto) casi siempre realizados desde la romanística alemana, desde el ámbito de la lingüística; aunque también algunos desde el ámbito de la historia del pensamiento. Así, recordaremos nombres como Karl Borinski, Ludwig Pfandl, Karl Rheinfelder, Leo Spitzer, Karl Vossler o Fritz Schalk.[10] Será después de la Segunda Gran Guerra cuando

Hispánicos, 12 (2004), pp. 45-61. Tampoco acometemos la tarea general del estudio de la influencia que Gracián haya podido ejercer o no en el pensador alemán. Baste recordar que ha habido algunas aproximaciones sobre este influjo: Luis Jiménez Moreno («De Gracián a Schopenhauer (Rasgos no racionalistas en pensadores españoles y extranjeros)», en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, I, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 81-103 (reed. como «Baltasar Gracián (1601-1658)», *Práctica del saber en filósofos españoles (Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván)*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 33-63; y «Presencia de Baltasar Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche», en Jorge M. Ayala (coord.), *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, *op. cit*., pp. 125-138); G. Hoffmeister («Graciáns Nachwirkung auf Schopenhauer und Nietzsche», en *Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen*, Berlín, 1976, pp. 47-52); J. M.ª García Prada («Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer», *Estudios Filosóficos*, XXXVII, 104 (1988), pp. 101-131; Sebastian Neumeister («Schopenhauer als Leser Graciáns», en D. Briesmeister y S. Neumeister (eds.), *El mundo de Gracián* (Actas del Coloquio Internacional de Berlín, 1988), Berlín: Colloquium, 1991, pp. 261-277).

9 Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock,* Múnich: Ackermann, 1888 (tr. *Renacimiento y Barroco*, Madrid: Alberto Corzón, 1977).

10 Karl Borinski, *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland,* Halle: Niemeyer, 1894; Ludwig Pfandl, «Der Lastanosa-Katalog», *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXXVII (1920), pp. 269-274; véase también del mismo autor «Baltasar Gracián», *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 45 (1925), pp. 241-252; Karl Rheinfelder, *Das Wort «persona»*, Halle: Niemeyer, 1928; Leo Spitzer, «Über die Eigennemen bei Gracián», *Romanische Stil und Literaturstudien*, Marburgo: Elwert, 1931; Karl Vossler, «Introducción a Gracián», *Revista de Occidente*, 147 (1935) y su influyente *Poesie der Einsamkeit in Spanien,* Múnich: Beck, 1938; Fritz Schalk, «Baltasar Gracián und das Ende des Siglo de Oro», *Romanische Forschungen*,

la crítica alemana sobre Gracián toma la delantera en cuanto a los estudios gracianos; las monografías de Werner Krauss, Dieter Kremers, Hellmut Jansen y Gerhart Schröder[11] así lo permitieron. Además de estos y otros estudiosos del Barroco y de Gracián,[12] no podemos olvidar la presencia del jesuita en autores como Walter Benjamin, Hans Georg Gadamer o Hans Blumenberg.[13]

LIV, (1940), pp. 265-283; y LV (1941), pp. 113-127.

[11] Werner Krauss, *Gracians Lebenslehre*, Frankfurt: Klostermann, 1947; Dieter Kremers, *Die Form der Aphorismen Gracians*, Friburgo, 1951; Helmut Jansen, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Ginebra: Droz, 1958; G. Schröder, *Baltasar Graciáns «Criticón». Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik*, Múnich: Fink, 1966.

[12] Muchos otros estudios, artículos y monografías han seguido publicándose especialmente a partir de los años ochenta, entre ellos, los debidos a Emilio Hidalgo-Serna (*Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der «concepto» und seine logische Funktion*, Múnich: Fink, 1985) y Peter Werle (*El Héore. Zur Ethik des Baltasar Gracian*, Tubinga: Narr, 1992). Además se han celebrado, desde 1988, tres coloquios internacionales organizados por Sebastian Neumeister. Para más detalles sobre estas y otras publicaciones véase, entre otras, la bibliografía que publiqué en Aurora Egido y María del Carmen Marín (coords.), *Baltasar Gracián. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza: IFC, 2001, pp. 175-227; y el estudio también allí incluido «El Gracián pensador (Siglo XX)», pp. 149-160.

Sobre la recepción, en general, de Gracián en Alemania existen diversos estudios como los de Sebastián Neumeister («Gracián en Alemania», en Jorge M. Ayala [coord.], *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, *op. cit*. pp. 121-125); Manfred Hinz («Zur Kritik einiger neuerer Publikation über Baltasar Gracián», *Romanistische Zeitschrift für Literarurgeschichte*, 11 [1987], pp. 245-264); Dieter Briesemeister («Frühe Zeugnisse der Gracian-Rezeption in Deustchland», en D. Briesemeister y S. Neumeirter [eds.], *El mundo de Gracián*, Berlín: Colloquium, 1990, pp. 221-232).

[13] Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), tr. *Orígenes del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1991; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), tr. *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977; Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (1981), tr. *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000.

Existen estudios sobre la presencia de Gracián en alguno de estos autores en particular, como el artículo de José Muñoz Millanes, «La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin», *Ciberletras. Revista de crítica literaria de cultura*, 1 (1999), accesible en la web: http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v1n1/ens_08.htm

El trabajo de Eduardo Robredo Zugasti, «Gadamer y la neohermenéutica. La recuperación de la tradición humanista», accesible en la web: http://www.cibernous.com/ autores/gadamer/teoria/humanista.htm

2. De la sindéresis

La palabra «sindéresis» —que pasa prácticamente desapercibida en los ensayos de ética actuales—[14] estuvo bastante presente en los antiguos tratados de ética que no podían dejar de estudiarla unida a términos como los de conciencia, razón, juicio o prudencia. De entre estos tratados, los que dedicaban sus páginas al pensamiento tomista incluían exposiciones amplias y detalladas sobre la sindéresis en las obras de Tomás de Aquino y también sobre el origen histórico del término. Mencionar este origen lleva a recordar la interpretación que algunos autores cristianos realizaron de la relación entre la ley natural, la conciencia y la sindéresis, como por ejemplo San Pablo[15] o San Je-

Una interpretación, en general, sobre la clave de la influencia filosófica de Gracián en Alemania y la presencia en algunos de estos autores la ofrece José Luis Villacañas Berlanga, «Gracián en el paisaje filosófico alemán. Una lectura desde Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg», en Miguel Grande y Ricardo Pinilla (eds.), *Gracián: barroco y modernidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 283-305.

[14] Salvo en los estudios de orientación tomista como los publicados, por ejemplo, por Tomás Trigo, «La sindéresis, comienzo y guía de la vida moral», Facultad de Teología Universidad de Navarra; R. A. Tevelde, «Natural reason in the Summa contra Gentiles», *Medieval Philosophy and Theology*, 4 (1994), pp. 42-70; G. Borgonovo, *Sinderesi e concienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Friburgo: Éditions Universitaires, 1996; A. M. González, *La sindéresis y la conciencia*, Pamplona: Eunsa (Cuadernos de Anuario Filosófico), 1999; Francisco Molina, *La sindéresis,* Pamplona: Eunsa (Cuadernos de Anuario Filosófico), 1999; «Sindéresis y conciencia moral», *Anuario Filosófico*, 29, 55 (1996), pp. 773-786; «Sindéresis y voluntad ¿Quién mueve a la voluntad?», en J. A. García González, J. J. Padial Benticuaga, I. Falgueras Salinas (coords.), *Futurizar el presente: estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, 2003, pp. 193-212; Juan Fernando Sellés, «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 321-333. Algunos de ellos han sido revisados para elaborar el presente trabajo.

[15] La *Carta a los Romanos* de San Pablo incluye textos como el siguiente: «Pues cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen de modo natural las cosas de la Ley, sin tener ley, son Ley para sí mismos; estos muestran así la obra de la Ley escrita en sus corazones, dándoles a la vez testimonio su misma conciencia» (*Carta a los Ro-*

rónimo.[16] En el siglo XII, autores como Pedro Lombardo,[17] al relacionar la ley natural con la conciencia o la razón, comienzan, aunque sin mencionar explícitamente el término «sindéresis», a utilizar expresiones como las siguientes: «luz de la conciencia» o «luz superior de la razón». Algo más tarde, y después en el siglo XIII, se utiliza ya el término expresamente para indicar una parte superior del alma o de la razón que no se equivoca en su apreciación y desaprobación del mal (Pedro de Poitiers), y que no puede desaparecer porque pertenece a la naturaleza misma del alma al tiempo que no es una facultad directiva de la conducta, por lo que su misión está al servicio de la razón y de la libertad (Esteban Langton). Así, mientras que la razón puede errar al dejarse llevar por la imaginación y los sentidos, la sindéresis, que es una parte superior de la razón, es infalible (Guillermo

manos, 2, 14-15), en clara referencia, por una parte, al desconocimiento de la ley mosaica y, por otra, a la propia conciencia.

16 En el *Comentario* de San Jerónimo al libro del profeta Ezequiel aparece ya la palabra «sindéresis» ligada a la conciencia: «la cuarta figura colocan aparte de las otras tres y arriba, y la llaman *sindéresis*, y es una luz de la conciencia que no se extinguió ni del pecho de Caín una vez expulsado del paraíso, y por la cual sabemos cómo no pecar incluso vencidos por la concupiscencia o el furor, o engañados por la razón» (*Comentario a Ezequiel*, 1, 10). Como se sabe, la importancia de San Jerónimo en la historia de la exégesis es indiscutible, existe una edición de la *Obras completas de San Jerónimo* en la Biblioteca de Autores Cristianos (2006), que incluye el *Comentario a Ezequiel* (libros I-XIV).

Nótese —como lo hace Francisco Molina— que existen diferencias entre la palabra o término griego *synéidesis*, que encontramos en el Nuevo Testamento con el significado de «conciencia psicológica» y también «conciencia moral», y el término *syntéresis* (de *synteréo*), que más bien significa observar o vigilar con atención (Molina, *La sindéresis, op. cit.*, p. 9).

17 El teólogo Pedro Lombardo (hacia 1100-1160), cuya obra *Libri quatuor sententiarum* o *Libro de las sentencias* sirvió de libro de texto teológico en las universidades medievales y casi hasta el siglo XVI. Podemos encontrar una edición digital, entre otras, en la «Bibliotheca Augustana»: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/PetrusLombardus/pet_s001.html

de Auxerre).[18] Después llegaron los primeros tratados dedicados a exponer y examinar la naturaleza propia de la sindéresis: si es un hábito, una facultad o una potencia; si tiene que ver con la razón o con la voluntad; si puede fallar, errar o desaparecer, etc., serán las cuestiones tratadas con diferentes matices y orientaciones según los autores fueran franciscanos (Alejandro de Hales)[19] o, por ejemplo, dominicos (Alberto Magno).[20]

Tomás de Aquino,[21] defenderá que es un hábito independiente y añadirá la sindéresis a los cinco hábitos intelectuales aristotélicos: está en el mismo nivel que el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo, aunque en el intelecto práctico. La sindéresis contiene los primeros principios de la ley natural (*in sinderesis autem sunt*) y, por ello, su función es *remurmurar* (advertir, protestar, quejarse...) de todo aquello que se oponga a dicha ley natural. Así como la razón especulativa deduce a partir de principios *per se notis* (que pertenecen al hábito intelectual), así también la razón práctica debe partir de principios conocidos que provienen del hábito de la sindéresis; siendo

[18] Sobre estos y otros autores de los siglos XII y XIII, véase el trabajo clásico de Odon Lottin, «Syndères et consciente au XIIe et XIIIe», en J. Duculot (ed.), *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1948.

[19] Para el teólogo inglés Alexander Hales (hacia 1185-1245), la sindéresis pertenece por naturaleza a la razón y a la voluntad y sirve a ambas. Sus obras principales: *Summa theologiae* o *Summa universae theologiae* y *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*.

[20] Para el teólogo, filósofo y científico Alberto Magno (1206-1280), la sindéresis en un hábito que reside en el intelecto práctico, directivo de la acción; no pertenece a la voluntad sino a la causa formal del acto, y entre sus funciones está la de juzgar y repudiar el mal e inclinar hacia el bien.

[21] El Aquinate no escribió un tratado dedicado por extenso al estudio de la sindéresis, mas en sus obras aparece el término e intenta conceptualizarlo con claridad. Seguimos la exposición que realiza en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, concretamente en *In II Sent.*, dis 7, q. 1, a. 2, ad 3 y dis 24, q. 2, a. 3; y la completaremos con algunas apreciaciones realizadas en el *De Veritate* y la *Summa Theologiae*.

este un hábito que procede de la luz del intelecto agente (*ex ipso lumine intellectus agentis*). Esa chispa de luz (*scintilla*) no se puede extinguir, sino que brilla constantemente haciendo evidente y clarividente todo cuanto repugna a los principios que ella contiene; trasciende a la razón y a los sentidos y por ello no puede errar.[22] Así pues, los principios universales de la ley natural pertenecen a la sindéresis, pues es su lugar propio el hábito (aunque sea el hábito de una potencia);[23] y no pertenecen a la razón (potencia que puede actuar al margen de ellos) aunque a ella le corresponda extraerlos del hábito y aplicarlos.[24] La sindéresis emite juicios, a ella conviene el juicio universal según los principios de la ley natural que aplica al caso particular mediante el *ars iudicandi* o arte de juzgar.[25] Por otra parte, la conciencia es el

[22] *In II Sent.*, dis 24, q. 2, a. 3, ad 5. La sindéresis es un principio inmutable, al que no se le pueden imputar los errores o fallos de la persona en el ejercicio de sus potencias, como examinará el Aquinate en el artículo 2 de la cuestión número 16 del *De Veritate*.

[23] Evidentemente, no nos compete aquí el análisis de los conceptos «hábito» y «potencia» en Tomás de Aquino; remitimos al lector interesado a la abundante bibliografía sobre ello. Sin embargo, observemos que en el *De Veritate* se dedica el artículo 1 de la cuestión 16 al tema de la sindéresis como potencia o hábito: la sindéresis, potencia con hábito o hábito con potencia que recibe la luz del intelecto agente aunque ella no es hábito del intelecto agente, que es potencia activa, sino del intelecto posible que es pasivo. Véase también la *Summa Theologiae* I, 79, 12.

[24] La sindéresis está sobre toda la razón e ilumina tanto a la razón especulativa como a la razón práctica, justamente porque contiene los principios de la ley natural. Tampoco podemos detenernos en las relaciones entre la razón y la sindéresis, sólo recordaremos que en la *Summa* se apunta que toda ley es una ordenación de la razón, por lo que conocer o explicitar la ley natural es competencia de la razón (*lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*); no obstante, los principios de la ley natural no siempre están en acto en la potencia racional, luego deben estar en algún hábito y este hábito es la sindéresis. Véase *Summa Theologiae* I-II, 91, 1; 93, 1; 94, 1.

[25] Otra cuestión que tampoco podemos abordar aquí por extenso es la relación entre la sindéresis y el libre arbitrio: ¿si la sindéresis emite juicios, dónde ejerce el libre arbitrio? El libre arbitrio se ejerce, según el Aquinate, en el juicio particular sobre lo operable, es un juicio de elección. Existen tres tipos de juicio: el juicio de la sindéresis, que lo es sobre lo universal; el juicio de la conciencia, que lo es sobre lo particular como juicio cognoscitivo, y el juicio del libre arbitrio, que es —como hemos vis-

Plaza y Valdés editores

dictamen de la razón que aplica la ley natural —contenida en la sindéresis— a lo que se debe hacer, y la virtud de la prudencia (*recta ratio agibilium*), que está tanto en la razón práctica como en el sujeto, negocia con la sindéresis, la razón, la voluntad y los apetitos inferiores, el modo o la manera de alcanzar los fines.[26] La razón natural es una para cada hombre (*ratio naturalis unius est una tantum*)[27] y no se pierde, aunque pueda disminuir cuando se actúa en contra de lo establecido por la sindéresis; aunque en otros textos, el Aquinate parece decir que la ley natural puede morir cuando el hombre sucumbe a las pasiones (*moritur autem lex naturalis in homine quandiu ratio naturalis passionibus succumbit*).[28]

Después de Tomás de Aquino, algunos de sus discípulos intentaron establecer la sindéresis no solo como hábito del intelecto práctico, sino también como hábito de la voluntad; de forma que los principios de la ley natural, que están contenidos en la sindéresis, sirven tanto a la conciencia como a la voluntad (Juan Quidort), o bien que la sindéresis introduce la ley natural

to— un juicio sobre lo particular, pero como juicio de elección. Véase *In II Sent*., dis. 24, q. 2. a. 3. ad 4.

26 La virtud de la prudencia es un hábito teórico y práctico que se enriquece con el ejercicio de la razón, cuyo acto teórico es deliberar y juzgar, y cuyo acto práctico es mandar la ejecución, permitiendo la elección de los medios más adecuados para los fines. La prudencia es movida por la sindéresis, que es un primer principio práctico superior que ayuda tanto a la razón como a la prudencia, y a través de esta última a todas las demás virtudes.

27 *Summa contra Gentes*, I, II, 24, 3.

28 Un desarrollo sobre la sindéresis como hábito innato, como activación e iluminación de la razón y de la voluntad puede verse en el estudio de Sellés, art. cit., p. 5 y ss. El mismo autor cuenta con una serie de publicaciones sobre el Aquinate: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*; *Razón teórica y razón práctica según Tomas de Aquino*; *Los hábitos adquiridos. La virtud de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, publicadas todas en Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico), en 1999, 2000 y 2001, respectivamente.

en la voluntad a manera de impulso o de inclinación (Robert Kilwardby).[29]

3. De los sentidos de la sindéresis

En el estudio que sobre la sindéresis realizó Leopoldo Eulogio Palacios,[30] se destacaban cuatro aspectos, significados o acepciones principales que los diferentes autores le habían otorgado a lo largo de la historia del concepto. Dichas acepciones podemos anticiparlas del siguiente modo: la sindéresis como luz de la conciencia que permite distinguir entre el bien y el mal; la sindéresis como hábito que contiene los primeros principios prácticos de la ley natural; la sindéresis como voz de la conciencia y remordimiento; y la sindéresis como sensatez y custodia de uno mismo que permite la conservación del individuo.

La metáfora óptica o visual de la sindéresis como «luz de la conciencia» o «chispa de la conciencia» (*scintilla conscientiae*) que se remonta a San Jerónimo y que Tomás de Aquino retoma, bien como *scintilla conscientiae* o *scintilla rationis* —como anotamos anteriormente—, hace de la sindéresis una pequeña centella inextinguible que al superar el orden empírico del espacio y del tiempo permite la imposición de orden en la conciencia empírica por mucho que esta se llene de imágenes y representaciones

[29] Sobre estos y otros autores posteriores al Aquinate, véase el trabajo ya mencionado de Lottin.

[30] Leopoldo-Eulogio Palacios, «Reflexiones sobre la sindéresis», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 54 (1977), pp. 11-24; y «Cuatro aspectos de la sindéresis», en Fausto E. Rodríguez García (coord.) *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches,* tomo I, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

desordenadas. Al mismo tiempo, el Aquinate piensa que este chispazo permite vislumbrar intuitivamente la distinción entre el bien y el mal, pues es reflejo producido por la luz de la ley eterna que solo perciben las criaturas racionales al participar de ella: la ley natural.[31]

La sindéresis, como hábito que contiene los primeros principios prácticos de la ley natural, es una acepción que también debemos a Tomás de Aquino —como hemos visto— y que fue divulgada generosamente en los tratados escolásticos: la sindéresis se dice ley de nuestro entendimiento, en cuanto hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de los actos humanos (*prima principia operum humanorum*).[32] Los principios que la sindéresis nos descubre —a modo de apoyo último de la conducta humana— pueden reducirse a uno (hacer el bien y evitar el mal), pero pueden tener múltiples expresiones (dar a cada cual lo suyo, no dañar a nadie, vivir honestamente...). Para Palacios «resulta algo chocante» esta «acepción de la sindéresis como hábito natural que emite de sí los principios conceptuales» y «que regula nuestra acción por un juicio formulado *in universali*»;[33] es decir, la sindéresis nos mostraría un contenido abstracto y universal formulando principios válidos para todos (preceptos universales de la ley moral) como si fuera destinado al género humano y no al hombre concreto.

La sindéresis como «voz de la conciencia» resuena, como metáfora acústica o auditiva, en nuestro interior instándonos al bien y gritando contra el mal. Palacios recuerda algunos testimo-

31 *De Veritate*, q. 16, 1-3 y *Summa Theologiae*, I-II, 91, 2.
32 *Summa Theologiae*, I-II, 94 1, ad 2.
33 Palacios, *op. cit.*, p. 695.

nios literarios y textos de fray Luis de Granada[34] en los que la sindéresis «nos impele a hacer memoria del pasado, esto es, a teñir de color moral acciones que de otro modo pasarían inadvertidas; nos roe y escarba el hondón del alma, como gusano que muerde y remuerde el tuétano interior».[35] De tal modo que la identificación entre sindéresis y remordimiento no está lejos de llevarse a cabo, cuando nuestra conciencia reprocha constantemente el mal realizado.[36] Se trataría, en esta acepción, de otorgarle a la sindéresis un sentido como valor singular y particular que solo al individuo concreto compete y no al hombre universal.

Por último, el aspecto o la acepción que une la sindéresis a la sensatez y al buen juicio usado por Gracián y retomado por Schopenhauer al traducir al alemán el *Oráculo manual y arte de prudencia* y al incorporar algún comentario sobre ello en sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. Se trata de entender la sindéresis como virtud conservadora del individuo, como cuidado o custodia de uno mismo. A su análisis dedicamos el último apartado de este trabajo.

34 El dominico fray Luis de Granada fue uno de los primeros autores que utilizaron la palabra en castellano: «Y de esta manera nunca falta al que peca este criado, que los doctores llaman sindéresis de la conciencia, de entre todas las otras pérdidas queda salvo, y entre todas las otras muertes, vivo: el cual no deja de representar al malo los bienes que perdió cuando pecó, y el estado miserable en que cayó» (*Guía de pecadores*, I, 16). Existe una reciente edición de *Guía de pecadores* (Simancas Ediciones, 2005) y ediciones antiguas digitalizadas en la «Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes»: http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=67&idGrupo=Todo&PO= 0&portal=0

35 Palacios, *op. cit.*, p. 692.

36 En este sentido, recuerda Palacios al clérigo y predicador francés Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), quien habla de «*syndérèse ou remords de conscience*», en su tratado póstumo titulado *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1741).

4. De la gran sindéresis o *die grosse Obhut seiner selbst*

Sin duda, hay reflejos tomistas en la concepción de la sindéresis en Gracián, como no podría ser de otro modo; pero, como siempre ocurre en el jesuita, los conceptos adquieren nuevos matices y enfoques en consonancia con otros conceptos con los que va trazando y tramando su propia moral práctica. De esta forma, cualquier capacidad, don, hábito, valor, conocimiento (naturales o adquiridos) están —o deben estar— al servicio de estrategias que permitan triunfar en un mundo que es milicia contra la malicia.[37]

La sindéresis para Gracián consiste en una «connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado» (*OM*, 96).[38] Supone una acertada elección moral, que no es necesariamente universalmente válida, pero que es moralmente necesaria: «todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación» (*OM*, 96). Aunque «propensión natural» requiere de aprendizaje, esfuerzo, maduración y experiencia —como casi todo en Gracián—, porque los hombres «no de repente se hallan hechos. Vanse cada día perfeccionando al paso que en lo natural, en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto y a la perfección de una consumada virilidad», tal y como lo indica en el realce titulado «El hombre en su punto», de su obra *El Discreto* (*D*, XVII).[39] Aunque Gracián

[37] Gracián y otros muchos autores parten del presupuesto ético-práctico: «la vida es milicia contra la malicia humana», siguiendo la máxima senequista «*Vivere, Lucili, militare est*».

[38] Cito el *Oráculo manual y arte de prudencia* (*OM*) por mi edición, con estudio preliminar y notas, que aparecerá en la editorial Tecnos de Madrid (2011) y añado el número de aforismo.

[39] Cito *El Discreto* (*D*), acompañado del número de *realce*, por la edición de las *Obras completas de Baltasar Gracián,* edición de Luis Sánchez Laílla (Madrid: Espa-

también señala que es verdad que algunos entran con ventaja: «Nacénse algunos prudentes: entran con esta ventaja de la sindéresis connatural en la sabiduría, y así tiene la mitad para los aciertos» (*OM*, 60).

La «prudentísima sindéresis» templa la imaginación y la enfrena; porque esta «da en tirana, ni se contenta con la especulación, sino que obra [...]» (*OM*, 24). Además, «todo exceso de pasión degenera de lo racional; pero con esta magistral atención nunca atropellará la razón, ni pisará los términos de la sindéresis» (*OM*, 155). Si hay todo género de hombres destemplados (entre ellos, desvanecidos, presuntuosos, porfiados, extravagantes, figureros...), ¿cómo debe corregirse ese desconcierto común? Es la sindéresis la que tiene también esa función: «Donde falta la sindéresis, no queda lugar para la dirección» (*OM*, 168).

El hombre, ser racional por naturaleza y ser moral por el arte, debe hallar «entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis: Principio es de corregirse el conocerse; que hay monstruos de la impertinencia: siempre están de algún humor y varían afectos con ellos [...] y no solo gasta la voluntad este exceso, sino que se atreve al juicio, alterando el querer el entender» (*OM*, 69).

La sindéresis graciana tiene, pues, una especial relevancia en saber «templar la imaginación» (*OM*, 24);[40] en tener «buenos

sa Calpe, 2001). Esta idea de perfectibilidad humana es una constante en Gracián, fundamentalmente —como es natural— en los tratados ético-políticos («Con la edad y la experiencia viene a sazonarse del todo la razón, y llegan a un juicio muy templado», *OM*, 60), a pesar de que la ponga en duda algunas veces en *El Criticón*.

[40] «*Templar la imaginación*. Unas veces corrigiéndola; otras ayudándola, que es el todo para la felicidad, y aun ajusta la cordura. Da en tirana, ni se contenta con la especulación, sino que obra, y aun suele señorearse de la vida, haciéndola gustosa o pesada, según la necedad en que da, porque hace descontentos o satisfechos de sí mismos. Representa a unos continuamente penas, hecha verdugo casero de necios. Propone a otros felicidades y aventuras con alegre desvanecimiento. Todo esto puede, si no la enfrena la prudentísima sindéresis.»

dictámenes» (*OM*, 60);[41] en «no rendirse a un vulgar humor» (*OM*, 69);[42] en el «arte en el apasionarse» (*OM*, 155);[43] y en «no dar en monstruo de la necedad» (*OM*, 168).[44] En todos estos aforismos o estrategias, la sindéresis se encuentra ligada a la razón, a la prudencia, a la cordura, a la sabiduría, al juicio y a la dirección de la elección para lograr el éxito del acierto.

El aforismo que Gracián dedica a su naturaleza, y que hemos ido desgranando en parte, dice por entero:

41 «*Buenos dictámenes*. Nácense algunos prudentes: entran con esta ventaja de la sindéresis connatural en la sabiduría, y así tienen la mitad andada para los aciertos. Con la edad y la experiencia viene a sazonarse del todo la razón, y llegan a un juicio muy templado. Abominan de todo capricho como de tentación de la cordura, y más en materias de estado, donde por la suma importancia se requiere la total seguridad. Merecen estos la asistencia al gobernarle, o para ejercicio o para consejo.»

42 «*No rendirse a un vulgar humor*. Hombre grande el que nunca se sujeta a peregrinas impresiones. Es lección de advertencia la reflexión sobre sí: un conocer su disposición actual y prevenirla, y aun decantarse al otro extremo para hallar, entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis. Principio es de corregirse el conocerse; que hay monstruos de la impertinencia: siempre están de algún humor y varían afectos con ellos; y arrastrados eternamente desta destemplanza civil, contradictoriamente se empeñan. Y no sólo gasta la voluntad este exceso, sino que se atreve al juicio, alterando el querer y el entender.»

43 «*Arte en el apasionarse*. Si es posible, prevenga la prudente reflexión la vulgaridad del ímpetu. No le será dificultoso al que fuere prudente. El primer paso del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto, tanteando la necesidad hasta tal punto de enojo, y no más. Con esta superior refleja entre y salga en una ira. Sepa parar bien, y a su tiempo, que lo más dificultoso del correr está en el parar. Gran prueba de juicio conservarse cuerdo en los trances de locura. Todo exceso de pasión degenera de lo racional; pero con esta magistral atención nunca atropellará la razón, ni pisará los términos de la sindéresis. Para saber hacer mal a una pasión es menester ir siempre con la rienda en la atención, y será el primer cuerdo a caballo, si no el último.»

44 «*No dar en monstruo de la necedad*. Sonlo todos los desvanecidos, presuntuosos, porfiados, caprichosos, persuadidos, extravagantes, figureros, graciosos, noveleros, paradojos, sectarios y todo género de hombres destemplados; monstruos todos de la impertinencia. Toda monstruosidad del ánimo es más deforme que la del cuerpo, porque desdice de la belleza superior. Pero ¿quién corregirá tanto desconcierto común? Donde falta la sindéresis, no queda lugar para la dirección, y la que había de ser observación refleja de la irrisión es una mal concebida presunción de aplauso imaginado.»

> *De la gran sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. Es suerte del Cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del arnés con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; nótase más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado (*OM*, 96).

Cuando Schopenhauer lo tradujo, en 1831, el aforismo «la gran sindéresis» se transformó en «*die grosse Obhut seiner selbst*»:

> *Die große Obhut seiner selbst*. Sie ist der Thron der Vernunft, die Grundlage der Vorsicht und durch sie gelingt Alles leicht. Sie ist Gabe des Himmels, und die erste und größte, die wünschenswertheste. Sie ist das Hauptstück der Rüstung und von so großer Wichtigkeit, dass die Abwesenheit keines andern den Mann unvollständig macht, sondern nur als ein mehr oder minder bemerkt wird. Alle Handlungen des Lebens hängen von Ihrem Einfluss ab, und sie ist zu allen erfordert: denn Alles muss mit Verstand geschehn. Sie besteht in einem natürlichen Hange zu Allem, was der Vernunft am angemessensten ist, wodurch man bei allen Fällen das Richtigste ergreift (*Hand-Orakel*, 96).[45]

También en el resto de los aforismos, Schopenhauer traducía «sindéresis» por expresiones como «die vernünftige Obhut unsrer ihr» (*Hand-Orakel*, 24);[46] «großen Obhut ihrer

[45] Cito por la edición del *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1982.

[46] «*Die Einbildungskraft zügeln* [...] Alles dieses Verlag sie, wenn nicht die vernünftige Obhut unsrer selbst ihr den Zaum anlegt.»

selbst» (*Hand-Orakel*, 60);[47] «der großen Obhut seiner selbst» (*Hand-Orakel*, 155);[48] «die grosse Obhut seiner selbst» (*Hand-Orakel*, 168);[49] excepto en el aforismo 69, que tradujo el término por el de *«Vernunft»* (*Hand-Orakel*, 69).[50]

Cuando aparece *Parerga und Paralipomena* (1851) con los *Aphorismen zur Lebensweisheit* (*Aforismos sobre la sabiduría de la vida)*, Schopenhauer recoge la expresión graciana «la gran sindéresis» —sin traducirla— y la incluye en las parénesis y máximas concernientes a nuestra conducta para con el curso del mundo y el destino. Concretamente, en el parágrafo 48, en el que refiere los grandes poderes o potencias que ya el mundo antiguo creía fundamentales para el curso de la vida humana: prudencia, fuerza y fortuna. Esta última —destino, azar o suerte— es la que Schopenhauer considera más influyente porque el curso de nuestra vida no es solo obra nuestra sino producto de dos factores: la serie de acontecimientos y la serie de nuestras decisiones. Ni prevemos los acontecimientos, ni somos capaces de anticipar nuestras decisiones, de forma que solo cuando miramos atrás en el camino que llevamos ganado en la vida es cuando abarcamos su conjunto. Ocurre, sin embargo, que hay en nosotros algo más prudente y más profundo que el simple conocimiento de la razón o conocimiento de lo recto y que nos lleva a obrar movi-

47 «*Gesundes Urtheil*. Einige werden klug geboren: mit diesem Vortheil der angeborenen großen Obhut ihrer selbst treten sie an die Studien, [...].»

48 «*Die Kunst, in Zorn zu gerathen*. [...] Allein bei jener meisterhaften Aufmerksamkeit wird die Vernunft nie zu Falle kommen und nicht die Schranken der großen Obhut seiner selbst überschreiten.»

49 «*Nicht zu einem Ungeheuer von Narrheit werden*. [...] Wo die große Obhut seiner selbst fehlt, ist keine Leitung mehr möglich: und an die Stelle eines nachdenkenden Bemerkens des fremden Spottes, ist der falsche Dünkel eines eingebildeten Beifalls getreten.»

50 «*Sich nicht gemeiner Launenhaftigkeit hingeben*. [...] um zwischen dem Natürlich und Künstlichen den Punkt zu treffen, wo auf der Waage der Vernunft die Zunge einsteht.»

dos por un impulso interno o instinto procedente de nuestro ser (*als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt*).

Este impulso interno, que probablemente es el que hace que los grandes hombres llamados a hacer grandes obras las realicen, es «la gran sindéresis»:

> Für Ieben aber ist es Das, was Baltasar Gracián la gran sindéresis nennt: die instinktive große Obhut seiner selbst, ohne welche er zu Grunde geht.[51]

Se trata, pues, de ese instintivo cuidado o gran custodia de uno mismo sin el cual el ser perece. Schopenhauer concluye el parágrafo analizando la naturaleza de esos principios innatos y concretos que cada hombre posee. Es difícil obrar en virtud de unos principios abstractos (*abstrakten Grundsätzen*); incluso, después de un largo aprendizaje, estos resultarían insuficientes. Mas bien en cada hombre hay unos principios innatos y concretos (*angeborene konkrete Grundsätze*), encerrados o alojados en su sangre y en su carne (*die ihm in Blut und Saft stecken*), que no conoce *in abstracto*, y que solo volviendo la vista sobre su vida se da cuenta de que esos principios lo han guiado en sus acciones y que son el resultado de su pensar, su sentir y su querer (*indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind*).[52]

[51] Utilizo la edición de *Paränesen und Maximen* incluida en *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, en *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*, Wiesbaden: Brodhaus, 1972. La cita en p. 500.

[52] He cotejado algunas ediciones y traducciones de la obra, entre ellas, la traducción de Miguel Chamorro (*Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Buenos Aires: Aguilar, 1970); y la de E. González-Blanco (*El arte de vivir*, Buenos Aires: Editorial Central, 1986). Los *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, traducidos por Luis Fernando Moreno Claros, curiosamente no incluyen este último párrafo del parágrafo 48, sin duda, por omisión de la imprenta [incluidos en *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, Madrid: Valdemar, 2009, pp. 505-507].

La *Eudemonología* de Schopenhauer y su trasfondo kantiano

Roberto R. Aramayo
Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

> *El ámbito de la* eudemonología *se hallaría entre las lindes del estoicismo y del maquiavelismo* (HN III, 269).

El planteamiento ético de Schopenhauer admite muy diversas lecturas[1] en función del prisma que adoptemos. Entre otras muchas posibilidades cabe destacar, por ejemplo, el carácter inconsciente del concepto schopenhaueriano de voluntad, y enfatizar su papel en cuanto precursor del «descubrimiento» capital de Freud,[2] con todo lo que tal cosa conlleva para la reflexión moral. O también se puede rastrear el aire de familia que cabe advertir entre la ética schopenhaueriana y la de Wittgenstein, en relación con sus respectivos tratamientos del misticismo.[3] E igualmente

[1] Como muestran los artículos del colectivo editado por Lore Hühn, *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang von Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg: Ergon Verlag, 2006.

[2] Cf. Pierre Raikovic, *Le sommeil dogmatique de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud)*, 1994, pp. 25 y ss.; Gabriel Peron, *Schopenhauer: La philosophie de la volonté*, París: L'Hartmann, 2000, pp. 229 y ss.

[3] Cf. Paul Audi, *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, París: PUF, 1999, pp. 69 y ss.

Plaza y Valdés editores

plausible resulta explorar sus conexiones con unas filosofías orientales,[4] tan a la moda por aquel entonces como ahora. Pero, a buen seguro, lo más obvio es comparar sus tesis con las de Kant,[5] puesto que así lo hizo el propio autor de *El mundo como voluntad y representación*.[6]

A decir verdad, su ética podría ser presentada como una radicalización a ultranza del formalismo ético kantiano. En definitiva, este solo consistiría en eliminar cualquier aspecto material de la deliberación moral, y Schopenhauer viene a proponer en cierta manera eso mismo, con su imperativo ético del no querer absolutamente nada, conforme a su *Teoría de la negación de la voluntad de vivir*. «Si consideramos la voluntad de vivir en su conjunto —leemos al final de los *Complementos*—, entonces hemos de pensarla como sumida en una *ilusión* y desistir de ella, negar todo su afán actual, es decir, renunciar a uno mismo, la *abnegación*. Las virtudes morales (la justicia, la caridad), cuando son puras, emergen porque la voluntad de vivir, traspasando el principio de individuación, se reconoce a sí misma en todos sus fenómenos y, por consiguiente, tales virtudes son ante todo un indicio, un síntoma de que la voluntad que se manifiesta no sigue totalmente sumida en esa ilusión, sino que ya tiene lugar el desengaño, de suerte que podría decirse que, metafísicamente, ya bate las alas para echar a volar. A la inversa, la injusticia, la maldad y la crueldad son indicios de lo contrario, es decir, de

[4] Cf., p. ej., el trabajo de mi doctorando Francisco Lapuerta, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente y Occidente*, Barcelona: Cims, 1997; cf. asimismo Ki-Ok Son, *Schopenhauers Ethik des Mittleids und die indische Philosophie: Paralelität und Differenz*, Manchen: Alber, 2001.

[5] Cf. Walter Meyer, *Das Kantbild Schopenhauers*, Frankfurt: Peter Lang, 1995, pp. 109 y ss.

[6] Cf. Roberto R. Aramayo, «Una odisea hacia los confines del pensamiento y de la ética», en *Para leer a Schopenhauer*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 77 y ss.

que aquella voluntad se halla profundamente inmersa en esa ilusión».[7]

Solo en los arrebatos de lucidez, por decirlo de algún modo, abandonaría la voluntad —aquella voluntad que se manifiesta para ser más precisos— esa *ilusión* donde no se aprecia el hecho de «que sufrimiento y odio (vale decir el *mal físico* padecido y el *mal moral* perpetrado) son, *como cosa en sí, uno e idénticos*, aun cuando en el plano del fenómeno ambos aparezcan como sumamente heterogéneos e incluso antitéticos».[8] Como es bien sabido, el sufrimiento es la piedra de toque para dilucidar todo esto. Gracias al sufrimiento percibido en otros o sentido en uno mismo, la voluntad se quiebra y supera el espejismo del principio de individuación. «Aquel a quien el *espectáculo* del sufrimiento no le cure de la voluntad de vivir tendrá que aguardar al propio, al sufrimiento *experimentado*, que cuanto más intenso es tanto más nos cura. En el propio dolor, tanto en el corporal como en el anímico, se impone a la fuerza la contradicción de a voluntad de vivir para consigo misma.»[9]

Hasta llegar a obtener esa relevación merced al dolor, la vida transcurre oscilando sin remedio entre dos polos contrapuestos, el de la menesterosidad y el del aburrimiento. Al satisfacer nuestras necesidades pasamos a ser víctimas del tedio, para luego volver a ser juguetes de nuestros insaciables deseos, los cuales nunca pueden verse completamente satisfechos a causa de su propia índole. «El deseo colmado —nos dice Schopen-

[7] Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, 2003, vol. II, p. 586; cf. *Sämtliche* Werke, hrsg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus, 1967, 7 vols.: SW III, p. 695.

[8] Cf. Arthur Schopenhauer, *Escritos de juventud* (edición de Roberto R. Aramayo), Valencia: Pre-Textos, 1999, p. 90; cf. *Der handschriftliche Nachlass*, hsrg. von Arthur Hübscher, Múnich: Taschenbuch, 1975, 5 vols.: HN I, p. 330.

[9] Cf. *op. cit.,* p. 185; HN I, p. 405.

hauer— cede sin demora su puesto a uno nuevo: aquel es un engaño conocido y este uno todavía por conocer. Ningún objeto del querer puede, una vez conseguido, procurar una satisfacción duradera, sino que siempre se asemeja tan solo a la limosna echada al mendigo y que sustenta hoy su vida para prolongar mañana el tormento. El sujeto del querer está girando continuamente sobre la rueda de Ixion, acarrea siempre agua al cedazo de las Danaides y se consume eternamente como Tántalo.»[10]

Dentro de semejante contexto no hay lugar para la esperanza. Yo mismo he acuñado la expresión de *imperativo elpidológico*[11] para subrayar el primordial papel que juega en Kant su tercera pregunta, es decir, la relacionada con lo que nos cabe, o no, esperar. Pero Schopenhauer no puede sino elegir la otra versión del mito de Pandora e interpretar cualquier esperanza como algo vano y sin sentido.[12] «La *esperanza* nos hace ver como probable y cercano aquello que deseamos. La esperanza consiste en que la voluntad obliga a su servidor, el intelecto, cuando este no es capaz de aportar lo deseado, a asumir el papel de reconfortar a su señora, como la nodriza al niño, consolándola con cuentos que generen ilusión».[13]

[10] Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cast. cit., vol. I, p. 287; SW II, p. 231.

[11] Cf. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 29; e igualmente *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid: Edaf, 2001 (*passím*).

[12] Cf. Ortrun Schulz, *Schopenhauer Kritik der Hoffnung*, Frankfurt: Peter Lang, 2002, p. 19.

[13] Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cast. cit., vol. II, p. 211; SW III, pp. 242-243. Cf. Roberto R. Aramayo, «Le paradoxal héritage de l'*Aufklärung* kantienne chez Schopenhauer», en Iwan-Michelangelo D'Aprile, Joachim Gessinger y Thomas Gil (eds.), *Transformationen der Vernunft. Aspekte der Wirkungsgeschichte der Aufklärung*, Saarbrücken: Wehrhahn Verlag, 2008, pp. 28 y ss.; cf. Gerhard K. Eisenbach, *Physische und moralische Weltansicht. Schopenhauer als Kritiker der Aufklrärung*, Heidelberg: Universitäts Verlag, 2005, pp. 129 y ss.

Pese a todo, esta cosmovisión aparentemente tan pesimista de Schopenhauer también puede ser descrita como una variante del optimismo,[14] dado que, al fin y a la postre, su relato no deja de tener un final feliz, gracias a la disquisición kantiana entre fenómeno y nóumeno, entre mundo sensible y mundo inteligible. Siguiendo la enseñanza de las antinomias kantianas, Schopenhauer nos asegura que «se puede considerar a todo ser humano desde dos puntos de vista contrapuestos; por un lado, es ese individuo plagado de dolores y defectos, cuyo fugaz tránsito a través de su inicio y su término dentro del tiempo es tan efímero como el sueño de una sombra; por otro, es también aquel ser originario e indestructible que se objetiva en todo cuanto existe y al que, en cuanto tal, le cabe decir como a la imagen de Isis: "Yo soy todo lo que ha sido, es y será"».[15] ¿Acaso cabe mayor optimismo y un mejor desenlace de la trama?

«Lo único primario y originario —leemos en sus *Manuscritos berlineses*— es la voluntad, entendida como *thelema* y no como *boulnsis*. *Thelema* es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general; *bouln* es la voluntad reflexiva, la voluntad conforme a una determinada elección.»[16] Todos y cada uno somos ambas voluntades, la eterna e imperecedera, que podríamos llamar «cósmica» u originaria, y aquella otra, inmersa en la zozobra de las deliberaciones, que tenemos individualmente. «Cada individuo, cada rostro humano, cuyo transcurso vital no es más que un sueño del espíritu infinito de la naturaleza, de la perseverante voluntad de vivir, no constituye sino un

[14] Cf. Roberto R. Aramayo, «L'optimisme du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer», en Christian Bonnet y Jean Salem (eds.), *La raison dévoilée (Études schopehaueriennes)*, París: J. Vrin, 2006, pp. 15-26.

[15] Cf. Arthur Schopenhauer, *El dolor en el mundo y el consuelo de la religión* (ed. de Diego Sánchez-Meca), Madrid: Alderabán, 1998, p. 94; *Parerga y Paralipómena* II, parágrafo 140.

[16] Cf. HN III, pp. 213-214.

pentimento que dicha voluntad traza lúdicamente sobre su lienzo infinito del espacio infinito, para no conservarlo sino un breve instante antes de borrarlo y dejar su hueco a otro.»[17] Teniendo en cuenta esta doble perspectiva, somos al mismo tiempo el efímero pentimento de una lúdica voluntad y lo que lo traza caprichosamente sin desmayo.

De igual modo, la ética de Schopenhauer presenta una doble faz. Cuando atiende al ser originario e indestructible, nos habla del *no querer* como único imperativo realmente categórico y describe a la compasión como el mayor misterio ético imaginable, su fenómeno primordial y el mojón a partir del cual solo puede transitar la especulación metafísica.[18] Sin embargo, su mirada moral también sabe poner entre paréntesis este desengaño y analizar las cosas desde dentro de la ilusión. Bajo esa óptica escribirá un tratado sobre cómo ser feliz o, cuando menos, procurar no ser tan desdichado, para lo cual deberá «prescindir por entero del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce su propia filosofía»[19] y atender así a lo ilusorio de la vida.

¿Se trata quizá de una moral provisional, una especie de antesala previa, mientras nos damos cuenta de que, a través del dolor ajeno y sobre todo del propio, la compasión es el único baluarte del auténtico imperativo ético, el cual se cifraría en algo

17 Cf. Arthur Schopenahuer, *Metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Debate, 1993; cf. *Sämtliche* Werke, hrg. von Paul Deussen, Manchen: Pieper, 1911-1942, 16 vols.: PD X, pp. 276-277. Cf. Roberto R. Aramayo, «¿Quién sueña el sueño de la vida?», en *Para leer a Schopenhauer*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 48 y ss.

18 Cf. Arthur Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral,* en *Zürcher Ausgabe*, Zürich: Diógenes, 1977, 10 vols. ZA VI, p. 248; cf. *Los designios del destino* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Tecnos, 1994, pp. 79 y ss.; ZA IX, pp. 239 y ss.. Sobre compasión y moralidad, cf. Gerard Mamnion, *Schopenhauer, Religión and Morality. The Humble Path to Ethics*, Cornwall: Ahsgate, 2003, pp. 189 y ss.

19 Cf. Arthur Schopenhauer, *Aforismos sobre el arte de saber vivir* (edición de Luis Fernando Moreno Claros), Madrid: Valdemar,, 1998, p. 28.

tan extremadamente difícil como *dejar de querer*? «La libertad de la voluntad —pensaba ya Schopenhauer entre 1811 y 1818— podría ser denominada del *no querer*, pues dicha libertad no consiste sino en su capacidad para negar por entero la voluntad propia, y su ley suprema es la de "tú no debes querer nada"; entonces ya no actúo como *quiero*, sino como *debo*, y esto anula el *querer*. Así, mi *propio yo* individual deja de actuar y se trueca en el instrumento de una eterna e inefable ley.»[20]

Sin embargo, cumplir con el deber que promulga esta ley ética identificada como tal por Schopenhauer es una labor sumamente ardua, cuando menos tanto como lo es pretender ejecutar el imperativo categórico kantiano, según advierte Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: «Aun cuando más de una vez acontezca algo *conforme a* lo que manda el deber —aduce Kant—, siempre resulta dudoso si ocurre propiamente por deber y posee un valor moral. De hecho, resulta absolutamente imposible estipular mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descanse exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. A veces con la más rigurosa de las introspecciones no encontramos nada, al margen del fundamento moral del deber, que haya podido ser suficientemente poderoso para movernos a tal o cual buena acción y a tan gran sacrificio; pero de ahí no puede concluirse con seguridad que la causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea, pues, aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se

[20] Cf. HN II, pp. 349-350.

trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven. No necesita uno ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan solo un observador sereno que no identifique sin más un auténtico deseo por hacer el bien con su autenticidad, para (sobre todo con el bagaje de los años y un discernimiento escarmentado por la experiencia) dudar en ciertos momentos si se da en el mundo una virtud genuina».[21]

Si a Schopenhauer la compasión se le antoja un misterio totalmente inexplicable, al autor de las *Críticas* la ejecución del imperativo categórico le parece una titánica tarea prácticamente imposible. Al entender de Kant, «si se miran de cerca los caprichos y cavilaciones de nuestras acciones, uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación».[22] Tanto Kant como Schopenhauer piensan que *abnegación* viene a ser el mejor sinónimo de conducta ética, y los dos coinciden asimismo en calificar ese comportamiento como una especie de milagrosa rareza e incluso se permiten dudar de su existencia. Mas no sería esta la única coincidencia entre maestro y discípulo, puesto que ambos comparten también un exacerbado culto a la felicidad, por mucho que se declaren pretendidamente antieudemonistas. La teoría kantiana del contento con uno mismo y del hacerse digno de ser feliz o la eudemonología de Schopenhauer prueban sobradamente lo contrario.

«¿Acaso no hay un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente a la virtud? —se pregunta Kant en

21 Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 82, 83 y 84; Akademieausgabe: Ak. IV, pp. 406-407.

22 Cf. *op. cit.*, ed. cit., p. 84; Ak. IV, p. 407.

su *Crítica de la razón práctica*—. ¡Claro que sí! —afirma—. El hallarse *contento con uno mismo*, lo cual alude tan solo a una complacencia negativa con su existencia donde uno es consciente de no necesitar [¿querer?] nada.»[23] En uno de sus fragmentos inéditos, fechado en la década de los ochenta, Kant esboza un breve tratado sobre la felicidad y su lugar en la ética, que yo mismo traduje al español hace años en mi *Antología de Kant*.[24] Me refiero a la Reflexión 7202, un texto de pocas páginas cuya lectura permite asistir a un ensayo general del formalismo ético.[25] «La felicidad —leemos allí— no consiste propiamente en la mayor suma de placeres, sino en el gozo de la conciencia de hallarse uno satisfecho con su autodominio; cuando menos, esta es esencialmente la condición formal de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales.»[26]

En este orden de cosas, el hallarse contento con uno mismo es descrito como una especie de «apercepción originaria del goce» (*apperceptio iucunda primitiva*), cuya gran ventaja sería «no depender de los dones naturales ni del azar y la fortuna».[27] El hombre no sabe lo que quiere y por ello resulta imposible planear lo que pueda hacerle feliz. «Es imposible que un ser finito, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que

[23] Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 231; Ak. V, p. 117.

[24] Cf. Immanuel Kant, *Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Barcelona: Península, 1991.

[25] Cf. Roberto R. Aramayo, «Un Kant fragmentario: La vertiente aforística del gran pensador sistemático», introducción a *Kant. Antología*, ed. cit., pp. 12 y ss.; cf. asimismo Roberto R. Aramayo, «Autoestima, felicidad e imperativo categórico; razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano», *Dianoia* 43 (1997), pp. 77-94.

[26] Cf. Immanuel Kant, *Antología*, ed. cit., p. 83; *Reflexión 7202*, Ak. XIX, pp. 276-277.

[27] Cf. ibíd., p. 84; Ak.XIX, p. 278.

realmente quiere. El problema sobre cómo determinar precisa y universalmente qué acción promoverá la felicidad es completamente irresoluble.»[28]

Por un lado, no somos capaces de controlar todas las variables en juego que nos permitirían calcular nuestros movimientos: «la razón —leemos en *Hacia la paz perpetua*— no tiene luz suficiente para poder abarcar de una sola ojeada toda la serie de causas antecedentes y determinantes, lo que permitiría predecir con total seguridad el éxito favorable o adverso con que se ven rematadas las acciones u omisiones humanas conforme al mecanismo de la naturaleza».[29] Pero, además, la felicidad también es un problema irresoluble porque su concepto no responde al instinto, sino que se debe a un ideal de la imaginación extremadamente veleidoso: «el hombre proyecta por sí mismo esa idea y ciertamente de modo tan variopinto merced a su entendimiento entremezclado con la razón y los sentidos, modificándola con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza también estuviese enteramente sometida a su arbitrio, no podría asumir en absoluto ninguna ley precisa, universal y estable, que coincidiera con este titubeante concepto y con el fin que cada cual se propone de modo tan arbitrario».[30]

Pese a todo, Kant llegará incluso a caracterizar la felicidad como un deber indirecto: «asegurar la propia felicidad —argumenta— es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento con el propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los*

[28] Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación*, ed. cit, pp. 99 y 100; Ak. IV, p. 418.

[29] Cf. Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, p. 370.

[30] Cf. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid: Antonio Machado, 2003, p. 417; Ak. V, p. 430.

deberes»,[31] tentación que conviene desactivar en aras del deber. Y, por otra parte, dentro del planteamiento kantiano, el virtuoso se hace *digno de ser feliz*, lo cual conduce a su controvertida teoría de bien supremo y sus postulados.[32] «Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba.»[33] «Nadie puede querer afirmar que sea *imposible* de suyo la conjunción entre una dignidad de ser feliz, que los entes racionales en el mundo conquistan al adecuarse a la ley moral, y una tenencia proporcional de tal felicidad.»[34]

Schopenhauer suscribirá sin paliativos el aserto kantiano de que la *eudemonía*, cuando se instaura como principio ético, supone «la *eutanasia* de toda moral»,[35] y por eso rechazará de plano la doctrina kantiana del bien supremo, concepto con el que Kant habría terminado por decretar una recompensa para la virtud, «la cual solo trabaja de balde aparentemente, puesto que su salario es postulado con posterioridad y entra en escena convenientemente disimulado bajo el nombre de *sumo bien*, una fusión entre virtud y felicidad; pero en el fondo esto no difiere nada de una moral encaminada hacia la felicidad y que, por lo tanto, se sustenta en el interés personal o en aquel eudemonismo que Kant había expulsado solemnemente como algo heterónomo por la puerta principal de su sistema e introduce furtivamente de nuevo por la puerta trasera bajo el pseudónimo de

31 Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación*, ed. cit., p. 72; Ak. IV, p. 399.

32 Cf. Roberto R. Aramayo, «El supremo y sus postulados. (Del formalismo ético a la fe racional»), en *Crítica de la razón ucrónica*, pp. 59 y ss.

33 Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 221; Ak. V, p. 110.

34 Cf. ibíd., p. 269; Ak. V, p. 144.

35 Cf. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak VI, pp. 377-378.

"sumo bien"».[36] Según la lectura que Schopenhauer hace de Kant, este acabaría por suscribir el eudemonismo, aunque lo haga indirectamente y dando un rodeo a través de su teoría del bien supremo.

A Schopenhauer, esta doctrina del bien supremo le parece una suerte de prestidigitación, al hacernos descubrir una cosa que previamente ha escamoteado a nuestra mirada.[37] El coqueteo de Kant con el eudemonismo le hace pensar en «un hombre que asiste a un baile disfraces y se pasa toda la noche cortejando a una belleza enmascarada, ilusionado por hacer una nueva conquista, hasta que al final ella se quita el antifaz para darse a conocer... como su esposa».[38] Poco parece importarle a Schopenhauer que Kant definiera como deber primordial de su ética buscar «la perfección propia y la felicidad ajena»,[39] intentado evitar hacer justamente lo contrario.

Al entender de Schopenhauer, no puede darse un deber incondicionado, y la ética kantiana sería por lo tanto inmoral conforme a sus propias premisas: «Una voz que ordena, ya provenga esta del interior o del exterior, resulta sencillamente imposible de imaginar sin que amenace o prometa; pero entonces la obediencia podrá verse calificada, según las circunstancias, de astuta o necia, pero lo único cierto es que nunca dejará de ser egoísta y, por ende, carecerá de cualquier valor moral».[40] Para el autor de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, «la empresa de querer corregir los defectos del carácter mediante discursos moralizantes, queriendo transformar así su propia moralidad, es comparable al intento de trocar el plomo en oro merced a una

36 Cf. Arthur Schopenhauer, *Acerca del fundamento de la moral*, ZA VI, p. 164.
37 Cf. Arthur Schopenahuer, *op. cit.*, ZA VI, p. 165.
38 Cf. ibíd., ZA VI, p. 209.
39 Cf. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, p. 385.
40 Cf. Arthur Schopenhauer, *Acerca del fundamento de la moral*, ZA VI, p. 163.

reacción química o al proyecto de conseguir, gracias a un cuidadoso cultivo, que una encina proporcione albaricoques».[41]

En su opinión, se trata más bien de comprender el fenómeno ético, y para ello solo cabe «indagar si se dan acciones a las que debamos atribuir *auténtico valor moral*, como sería el caso de los actos orientados a la justicia espontánea, la pura filantropía o una genuina generosidad».[42] Ser virtuoso, noble o altruista solo significa obrar desinteresadamente. Schopenhauer parte de las acciones desinteresadas y sigue su rastro hasta llegar al manantial del que brotan todas ellas, el cual no resulta ser otro que la compasión,[43] en cuanto único móvil no egoísta y auténticamente moral.[44] La ética schopenhaueriana, como es bien conocido, pivota sobre la compasión[45] y en ella se fundamenta su metafísica moral.[46]

¿Qué papel puede jugar la felicidad en semejante contexto? Evidentemente ninguno desde la perspectiva de su metafísica moral, donde solo cuenta la compasión como el único móvil ético[47] y única propedéutica para desembocar en el dejar de querer. Solo puede ser atendida desde la óptica del engaño en que nos hallamos inmersos antes de reconocer las cosas como real-

[41] Cf. Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*, ZA VI, p. 134.

[42] Cf. Arthur Schopenhauer, *Acerca del fundamento de la moral*, ZA VI, p. 235.

[43] Cf. Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Schriften* (hrs. von Arthur Hübscher), Bonn: Bouvier, 1987; carta 204, pp. 119-120.

[44] Cf. Arthur Schopenhauer, *Acerca del fundamento de la moral*, ZA VI, p. 270.

[45] Cf., p. ej., Oliver Hallich, *Mitleid un Moral. Schopenhauer Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998; Reinhard Röhr, *Mitleid un* Einsicht: *das Begründungsproblem in der Moralphilosophie Schopenhauers*, Frankfurt: Peter Lang, 1985; Giok Son, *Schopenhauers Ethik des Mittleids und die indische Philosophie. Parallelität un Differenz*, Freiburg: Alber Verlag, 2001.

[46] Cf. Roberto R. Aramayo, «La ecuación entre metafísica y ética», en *Para leer a Schopenhauer*, ed. cit., pp. 38 y ss.

[47] Cf. Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg: Königshausen, 2000, pp. 56 y ss.

mente son. Bajo ese prisma decide redactar una *Eudemonología* bajo la clara influencia de su admirado Gracián, cuya obra *Oráculo manual y arte de prudencia* terminará por traducir él mismo a su idioma natal, aunque no consiguiera publicar esa traducción durante su vida.[48]

¿Podría suscribir Schopenhauer la definición kantiana de felicidad? Esta es entendida, conforme a la *Fundamentación*, como una total satisfacción de nuestras necesidades e inclinaciones[49] que atiende, según se matiza en la primera *Crítica*, a la variedad, intensidad y duración (*extensive*, *intensive* y *protensive*) de tales necesidades e inclinaciones;[50] «la "felicidad" —con arreglo a la *Crítica de la razón práctica*— es el estado de un ser racional situado dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le *va todo según su deseo y voluntad*».[51] El problema para Kant, como ya sabemos, era que nuestro concepto de felicidad es harto inestable y mudable. Schopenhauer añadirá que la felicidad solo es algo negativo, en tanto que ausencia y conjuro de la menesterosidad. «Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama felicidad —leemos en *El mundo como voluntad y representación*—, es tan solo estricta y esencialmente negativa. La felicidad no es algo que nos ocurra originariamente y por sí mismo, sino que la satisfacción siempre lo es de un deseo. Pues el deseo, esto es, la carencia, es la condición previa de cualquier goce. Por eso la satisfacción o la felicidad nunca puede ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad.»[52]

48 Cf. el estudio introductorio de Arthur Hübscher a esta traducción schopenhaueriana en *Der handschriftliche Nachlass*, ed. cit., vol. IV. 2, pp. X-XIX.

49 Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación*, ed. cast. cit., p. 80; Ak. IV, p. 405.

50 Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 806, B 834.

51 Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cast. cit., p. 240; Ak. V, p. 124.

52 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cast. cit., vol. I, pp. 415-416 (SW III, p. 376).

Nuestros anhelos y deseos «nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer, puesto que, tan pronto como son alcanzados, dejan de verse así y enseguida se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado, aunque no siempre se reconozca; uno será suficientemente afortunado si queda todavía algo por desear y anhelar, para que se mantenga el juego del continuo tránsito del deseo a la satisfacción y de esta a un nuevo deseo —a cuyo ágil tránsito se llama felicidad, mientras al lento se le llama sufrimiento—, es decir, para no caer en esa parálisis que petrifica la vida y se muestra como temible aburrimiento».[53] Al hacer un balance de la vida desde una perspectiva eudemonológica, el inventario no reflejaría las alegrías disfrutadas, sino más bien los males evitados. La eudemonología schopenhaueriana no sería tanto una instrucción para vivir felizmente cuanto el modo de ser lo menos desdichado posible y hacer más llevadera o soportable la vida.[54]

«La experiencia —observa Schopenhauer— nos muestra que la dicha y el goce son meras quimeras, mientras que, bien al contrario, el sufrimiento y el dolor son cosas reales que se dejan percibir inmediatamente sin precisar de la ilusión o las expectativas. Rentabilicemos esta enseñanza, desistamos de buscar la dicha y el goce, para limitarnos a encarar del mejor modo posible el dolor y el sufrimiento. Comprendamos que no vamos a encontrar nada mejor en el mundo al margen de un presente indoloro, tranquilo y soportable, sepamos aprovecharlo cuando lo tengamos y procuremos no echarlo a perder mediante un infatigable anhelo nostálgico de júbilos imaginarios o por las angustiosas preocupaciones de un futuro permanentemente incierto,

53 Cf. *op. cit.*, vol. I., pp. 255-256 (SW III, p. 196).
54 Cf. HN IV, p. 448, y HN III, p. 274.

el cual se halla por entero en manos del destino, por mucho que pretendamos arrebatárselo.»[55]

Cuando preparé mi antología castellana de los denominados *Manuscritos berlineses*, incluí en ella el pasaje que acabo de citar, pero lamentablemente no supe recoger de un modo sistemático todos los textos que poco después popularizaría Franco Volpi en su edición titulada *El arte de ser feliz, explicado en cincuenta reglas para la vida*.[56] De alguna manera, este trabajo intenta paliar aquella desafortunada omisión y atender a un aspecto que había descuidado en mis restantes publicaciones en torno al pensamiento de Schopenhauer, quizá porque —como afirma el propio Volpi— «no resulta grato buscar consejos sobre la felicidad entre las advertencias de un maestro del pesimismo. Por eso no es de extrañar que a nadie se le haya ocurrido buscar un arte de la felicidad en el legado de Schopenhauer».[57] Como ya sabemos, este tratado sobre la felicidad no pretende ayudarnos a encontrar esta, sino más bien ayudarnos a «evitar las penurias y golpes del destino, con la esperanza de que, si bien la felicidad perfecta es inalcanzable, podamos llegar a esa felicidad relativa que consiste en la ausencia del dolor»,[58] coincidiendo así con el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, para quien «la prudencia no se afana por el placer, sino por la ausencia del dolor».[59]

«Todo júbilo desmedido —advierte Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*—, toda exaltación e

55 Cf. Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses* (edición de Roberto R. Aramayo), Valencia: Pre-Textos, 1996, p. 125; HN III, p. 176.

56 Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu sein darsgestellt in fünfzig Lebensregeln* (hrsg. von Franco Volpi), Manchen: Verlag C. H. Beck, 1999.

57 Cf. Arthur Schopenhauer, *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida* (texto establecido, prefacio y notas de Franco Volpi; traducción y apéndices de Ángela Ackermann), Barcelona: Herder, 2000, prefacio, p. 10.

58 Cf. *op. cit.*, p. 13.

59 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 12; 1152 b15.

insólita felicidad, descansa siempre en la ilusión de haber encontrado en la vida algo que no puede ser encontrado de ninguna manera en ella, cual es la perdurable satisfacción de los deseos o preocupaciones que nos atormentan y se reproducen sin cesar. Toda ilusión de este tipo ha de sernos indefectiblemente arrebatada más tarde y entonces, cuando desaparece, pagamos con un amargo dolor la alegría que nos produjo su llegada. [...] La ética estoica —concluye— convertía en algo primordial el liberar al ánimo de esta clase de ilusiones, así como de sus secuelas, confiriéndole en su lugar una imperturbable serenidad.»[60]

Acorde con algunas claves del estoicismo, a la eudemonología urdida por Schopenhauer le concierne sobre todo lo que uno *es* y mucho menos lo que se *tiene* o *representa*.[61] «Para el bienestar del hombre es más importante aquello que está en su interior o que procede de él —leemos en *Parerga y Paralipómena*—. Aquí reside de manera directa su propia dicha o su desdicha, la cual es, ante todo, el resultado de su sentir, de su querer y de su pensar; mientras que todo lo que se sitúa fuera de él no ejerce más que una influencia indirecta. El mundo en el que cada cual vive depende, ante todo, de la interpretación que este tenga de él. [...] Cuando, por ejemplo, uno envidia a otro por los acontecimientos interesantes que le han ocurrido, más bien tendría que envidiarlo por la cualidad que posee para interpretarlos, que es la que les otorga la importancia y el significado que poseen en la descripción que hace de ellos.»[62]

Si Kant supo adaptar a su filosofía de la historia una máxima estoica como el «fata volentem ducunt, nolentem trahunt»

[60] Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cast. cit., vol. I, p. 414 (SW III, p. 375).

[61] Cf. HN III, p. 599.

[62] Cf. Arthur Schopenhauer, *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, ed. cast. cit., pp. 32 y 33.

que Séneca inmortalizó en sus *Cartas a Lucilio*,[63] Schopenhauer hace otro tanto con el fatalismo de advocación estoica que imprime a su eudemonología. «No hay para nosotros consuelo más eficaz que la plena certeza de una necesidad irrevocable —leemos en *El mundo como voluntad y representación*—. Una desgracia que nos asola no nos atormenta tanto como el pensar en las circunstancias bajo las cuales hubiéramos podido evitarla. Una vez que hemos conocido claramente de una vez por todas nuestras buenas cualidades y nuestros puntos fuertes, así como nuestros defectos y debilidades, si acomodamos a ellas nuestros objetivos y nos damos por contentos con respecto a lo inasequible, nos *sustraeremos* con ello al más amargo de los sufrimientos, el descontento con uno mismo»,[64] lo cual por otra parte no deja de ser un objetivo muy kantiano, según vimos, puesto que la virtud kantiana entraña el hallarse contento con uno mismo, conjurando el descontento.

En realidad, las afinidades de la eudemonología schopenhaueriana con el estoicismo, aparte de ser bastante obvias, también quedan acreditadas por él mismo. «Un estudio cabal de los estoicos —nos dice Schopenhauer— convencerá a cualquiera de que el fin de su ética (al igual que el de los cínicos en donde tuvieron su origen) no es otro que una vida lo más exenta de dolor posible y por ello lo más feliz posible, de lo cual se sigue que la moral estoica solo es un tipo especial de *eudemonismo*.»[65] Sin embargo, la eudemonología de Schopenhauer tampoco se identifica sin más con las enseñanzas del estoicismo, al que ve

63 Cf. Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, p. 365, y Ak. XXIII, p. 179, así como *Teoría y práctica*, VIII, p. 313; este último texto se halla en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 240.

64 Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cast. cit, vol. I, p. 402 (SW III, p. 361).

65 Cf. *op. cit.*, vol. I, p. 156 (SW III, p. 174).

como un extremo a evitar, porque la renuncia y las privaciones no se compadecen con el hombre corriente, demasiado sujeto a la voluntad para recorrer ese camino.[66] El otro extremo a sortear sería lo que da en llamar «maquiavelismo», al que define como «la máxima de conseguir uno su felicidad a costa de la felicidad de todos los demás», algo para lo que habitualmente no se tiene la inteligencia suficiente, según añade a renglón seguido.

Así las cosas, «el ámbito de la eudemonología se situaría, por tanto, entre los límites del estoicismo y el maquiavelismo, atajos que le son negados para conseguir su meta»,[67] porque la eudemonología tiene como destinatario a ese hombre corriente que al parecer se caracterizaría por ser poco astuto para ser maquiavélico y estar demasiado pendiente de sus voliciones para cultivar el estoicismo. Por todo ello, «la eudemonología enseña cómo se puede vivir lo más felizmente posible sin mayores renuncias o un gran autodominio y sin considerar a los otros como nada más que posibles medios para sus fines».[68] Incluso en esto, Schopenhauer se revela como un eminente discípulo de Kant, para quien, como sabemos, el estoicismo no podía subsistir sin cierta perspectiva epicúrea y, por otro lado, cifró la clave primordial de su ética en tratar a los demás como fines en sí mismos, es decir, no solo como meros medios instrumentales para conseguir nuestros objetivos particulares.

Las concomitancias entre maestro y discípulo podrían proliferar. «Lo que nos hace tan desdichados en la primera mitad de la vida —escribe Schopenhauer al entrar en la cuarentena— es el perseguir la felicidad teniendo la firme presunción de que debería ser posible dar con ella en la vida; a ello se debe que la esperanza se vea continuamente desengañada y estemos des-

66 Cf. HN III, p. 268.
67 Cf. ibíd.
68 Cf. HN III, p. 269.

contentos. Vemos revolotear ante nuestros ojos las engañosas imágenes de una felicidad soñada e incierta bajo formas escogidas caprichosamente y buscamos en vano su prototipo.»[69] En pasajes como este, demuestra una vez más haber leído atentamente a Kant, quien como ya hemos visto habla en términos muy similares de la felicidad cuando redacta su *Crítica del discernimiento*, donde cabe leer esto: «El concepto de felicidad no es un concepto que el hombre abstraiga de sus instintos, sino que es una mera idea de un estado, idea a la cual quiere adecuar dicho estado bajo condiciones simplemente empíricas (lo cual es imposible)».[70]

Por supuesto, sin lugar a dudas, hay muchas otras reflexiones de gran interés que guardan escasa relación con la impronta kantiana, cual sería el caso de las observaciones de Schopenhauer en torno al transcurso del tiempo. A su modo de ver, la nostalgia por el pasado y la preocupación por el futuro se revelan estériles para nuestra felicidad, cuyo único escenario sería por tanto el presente; ahora bien, si el presente se torna pasado a cada momento y se vuelve por tanto indiferente, «¿dónde queda entonces un espacio para nuestra felicidad?»[71] —inquiere Schopenhauer en su *Eudemonología*—. Sin embargo, pese a plantear este tipo de aporías irresolubles, el autor de los *Manuscritos berlineses* advierte también cosas como esta: «En la segunda mitad de la vida, el lugar del anhelo siempre insatisfecho de la felicidad lo ocupa la preocupación por el infortunio; encontrar para esta una solución es algo objetivamente posible, porque ahora estamos finalmente curados de aquella presunción y solo buscamos

69 Cf. HN III, p. 387.

70 Cf. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, ed. cast. cit., p. 417; Ak. V, p. 430.

71 Cf. Arthur Schopenhauer, *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*, p. 57.

la tranquilidad y, en lo posible, la ausencia del dolor, de lo cual puede resultar un estado notablemente más satisfactorio, puesto que deseamos algo alcanzable».[72] Desde luego, a fin de cuentas, resulta curioso cuán provechoso se presenta este disperso tratado sobre la felicidad compuesto por alguien que vio el bienestar como algo enteramente ilusorio.[73]

* Publicaciones del autor sobre Schopenhauer:

(2008) Roberto R. Aramayo, «Le paradoxal héritage de l'*Aufklärung* kantienne chez Schopenhauer», en Iwan-Michelangelo D'Aprile, Joachim Gessinger y Thomas Gil (eds.), *Transformationen der Vernunft. Aspekte der Wirkungsgeschichte der Aufklärung*, Saarbrücken: Wehrhahn Verlag, pp. 28-38.

(2006) Roberto R. Aramayo, «L'optimisme du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer», en Christian Bonnet y Jean Salem (eds.), *La raison dévoilée (Études schopehaueriennes)*, París: J. Vrin, pp. 15-26.

(2005) Roberto R. Aramayo, «La paradójica herencia de la Ilustración kantiana en Schopenhauer», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36, Universidad de La Plata, Argentina, pp. 13-28.

(2004) Roberto R. Aramayo, «La voluntad en Schopenhauer», *Mente y cerebro*, 9, p. 96.

(2003) Roberto R. Aramayo, «El optimismo del sueño eterno de una voluntad cósmica», estudio introductorio a su edición

[72] Cf. *op. cit.*, p. 62.

[73] Cf. «Arthur Schopenhauer: le bonheur illusoire», en *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, París: Flammarion, 2001, vol. II, pp. 246-251.

de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (2 vols.), vol. I, Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-61.

(2002) Roberto R. Aramayo, «Schopenhauer y los grandes enigmas de la filosofía», en José Luis Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX* (*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 23), Madrid: Trotta, pp. 85-112.

(2001) Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid: Alianza Editorial.

(1999) Roberto R. Aramayo, «Los bocetos del sistema filosófico schopenhaueriano», estudio preliminar a su edición de A. Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud (1808-1818)*, Valencia: Pre-Textos, pp. 9-21.

(1996) Roberto R. Aramayo, «Entre la sentencia y el oráculo. En torno a los "Escritos póstumos" de Arthur Schopenhauer», estudio preliminar a su edición de A. Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, Valencia: Pre-Textos, pp. 15-63.

(1994) Roberto R. Aramayo, «Las metáforas de Schopenhauer en torno al Destino», estudio introductorio a su edición de A. Schopenhauer, *Los designios del Destino,* Madrid: Tecnos, pp. xi-xlviii.

(1993) Roberto R. Aramayo, «La ética de Schopenhauer: una odisea hacia el abismo de la mística», estudio introductoria a su edición de A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Debate. pp. xi-liii; reeditado por Trotta en 2001.

** Algunos estudios del autor sobre Kant:

(2006) Roberto R. Aramayo, «Mendacidad y rebelión en Kant (Glosas al presunto derecho de mentir por filantropía: Un

debate con Aylton Barbieri Durâo)», *Philosophica*, 27, Lisboa, pp. 183-196.

(2005) Roberto R. Aramayo, «Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, núm. 1, Argentina, pp. 237-252.

(2004) Roberto R. Aramayo, «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant», *Isegoría*, 30, pp. 91-105.

(2004) Roberto R. Aramayo, «Una filosofía *moral* de la historia», estudio introductorio a su edición de I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-81.

(2003) Roberto R. Aramayo, «El papel del discernimiento en la filosofía práctica de Kant», introducción a I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado, pp. 17-50.

(2003) Roberto R. Aramayo, «La filosofía en ala izquierda del parlamento universitario», estudio introductorio a su edición de I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-46.

(2002) Roberto R. Aramayo, «El empeño kantiano por explorar los confines de la razón», introducción a su edición de I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-49.

(2001) Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid: EDAF.

(2000) Roberto R. Aramayo, «La *biblia* de la filosofía moral moderna y contemporánea», en I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-48.

(1999) Roberto R. Aramayo, «El dilema kantiano entre ética y antropología (¿Acaso representan los dictámenes jurídico-morales de Kant una concreción casuística del formalismo ético?)», en Roberto R. Aramayo y Faustino Oncina

(eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada: Comares, pp. 23-42.

(1997) Roberto R. Aramayo, «Autoestima, felicidad e "imperativo elpidológico": las razones del (anti)eudemonismo kantiano», *Diánoia*, 43, UNAM, pp. 77-94.

(1996) Roberto R. Aramayo, «La versión kantiana de "la mano invisible" (y otros alias del Destino)», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid: Tecnos, pp. 101-122.

(1994) Roberto R. Aramayo, «De la incompatibilidad entre los oficios de filósofo y Rey, o del primado de la moral sobre la política», en I. Kant, *Por la paz perpetua*. Trad. de Rafael Montestruc, con prólogo de Juan Alberto Belloch. Madrid: Ediciones del Ministerio de Justicia e Interior, pp. ix-xxxiv.

(1992) Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*. Prólogo de Javier Mugerza. Madrid: Tecnos.

(1991) Roberto R. Aramayo, «Un Kant fragmentario: La vertiente aforística del gran pensador sistemático», estudio introductorio a su edición de *Kant. Antología*, Barcelona: Península, pp. 7-21.

(1991) Roberto R. Aramayo, «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría*, 4, pp. 20-36.

(1990) Roberto R. Aramayo «Kant ante la razón pragmática (Una excursión por los bajos del deber ser)», introducción a su edición de I. Kant, *Antropología práctica*, Madrid: Tecnos, pp. ix-xlix.

(1988) Roberto R. Aramayo, «La cara oculta del formalismo ético», estudio introductorio a su edición de I. Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona: Crítica, pp. 7-34.

El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?

Pilar López de Santa María
Universidad de Sevilla

Que la filosofía de Schopenhauer se asienta en parte sobre cimientos kantianos es algo harto conocido y en lo que en absoluto hace falta insistir. Él mismo se declara en repetidas ocasiones deudor de Kant e incluso su legítimo sucesor; y ya en el Prólogo a *El mundo como voluntad y representación* establece como uno de los requisitos para la lectura de su obra el conocimiento de los escritos kantianos, que califica como «el fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios».[1] La admiración que Schopenhauer profesa por Kant queda plasmada en sus escritos de forma totalmente abierta y sin ambages, cosa que resulta del todo excepcional, por cuanto él no tiene por costumbre prodigarse en elogios a otros autores y mucho menos a sus compatriotas, salvo cuando hace referencia, aparte de al propio Kant, al inmortal Goethe. A juicio de Schopenhauer, «Kant es quizás la mente más original que produjo nunca la naturaleza. Pensar con él y a su manera es algo

[1] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 34, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, 2.ª ed. (vol. I), 3.ª edición (vol. II). Cito siempre por esta edición.

Plaza y Valdés editores

que no puede compararse con ninguna otra cosa: porque él poseyó un grado de claro discernimiento totalmente peculiar, como nunca le ha caído en suerte a ningún otro mortal».[2]

Vistas así las cosas, cabría esperar una marcada presencia de la filosofía kantiana en el sistema schopenhaueriano. Sin embargo, a medida que nos adentramos en él, vemos que no es así o que, al menos, esa presencia, aunque existente de hecho y referida a puntos de capital importancia, adolece de una cierta ambigüedad. Esto se aprecia ya en el Apéndice sobre la filosofía kantiana que Schopenhauer añade como parte integrante de *El mundo*. La razón que aduce para su inclusión es que, aun partiendo de Kant, encuentra en su obra importantes defectos que ha de aislar a fin de poder depurar de ellos la parte verdadera de su doctrina.[3] Con ello se anuncia ya que el kantismo de Schopenhauer no va a ser, ni mucho menos, la asunción acrítica de los elementos doctrinales de su maestro; antes bien, la relación de Schopenhauer con Kant se desarrolla en y desde la polémica, como un cúmulo de pros y contras en el que los contras son más que los pros, y bajo el lema aristotélico «Amigo de Platón, pero más de la verdad».

Que Schopenhauer solamente asume algunas tesis de Kant es tan obvio que no necesita ulteriores elucidaciones o demostraciones. La cuestión más problemática se plantea a la hora de enjuiciar el papel que los elementos genuinamente kantianos desempeñan en su sistema. Porque un detallado examen del mismo lleva a pensar que la mencionada ambigüedad se extiende también hasta ahí, y lo que en principio aparece como un recurso filosófico se termina revelando como un

[2] Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, pp. 195-196, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, 2.ª edición (vol. I), 1.ª edición (vol. II). Cito siempre por esta edición.

[3] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 34.

lastre para el desarrollo de su propio sistema, o bien como un elemento que le lleva a desarrollar hasta el final algunas de las contradicciones implícitas en la filosofía de Kant. En este sentido, pretendo examinar aquí someramente y a modo de hipótesis el modo en que Schopenhauer conjuga las doctrinas heredadas de Kant (en particular el idealismo trascendental) y los elementos originales de su teoría. He de advertir ante todo que tal examen confluye forzosamente con algunas de las cuestiones tratadas por el Dr. Koßler en torno al *principium individuationis*, lo cual, aunque reste originalidad a mi exposición, le reportará a cambio el beneficio de hallarse respaldada por la autoridad de un experto.

Los escritos que Schopenhauer dedica expresamente a Kant son fundamentalmente tres: la *Crítica de la filosofía kantiana*, la primera mitad del tratado *Sobre el fundamento de la moral* y el ensayo *Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana*, incluido en el primer volumen de los *Parerga*. Ya de los dos primeros podemos extraer con claridad y por boca de su propio autor las doctrinas que Schopenhauer toma y deja de Kant. En el primero de ellos, Schopenhauer enuncia ya desde el comienzo los méritos principales que adjudica a su maestro: primero, la distinción de fenómeno y cosa en sí, fundada en la idealidad del espacio y el tiempo, y que se erige como punto de partida del sistema de Schopenhauer; segundo, el haber desvinculado la significación ética de las acciones humanas de las leyes del fenómeno, desplazándola hasta el dominio de la cosa en sí. Por último, la demolición de la filosofía escolástica, entendiendo por esta la que se extiende desde Agustín de Hipona hasta la época inmediatamente anterior a Kant.

A partir de aquí, los elogios dejan paso a las censuras y todo el resto del escrito se convierte en un auténtico varapalo al sistema kantiano: su obsesión por la simetría, que le lleva a vio-

lentar la verdad; su continua y perniciosa confusión entre el conocimiento intuitivo y el abstracto; el establecimiento de doce categorías de las que once no son más que «ventanas ciegas»; la defectuosa deducción de la cosa en sí; el falseamiento de las antinomias, etc., son solo algunos de los funestos errores que Schopenhauer encuentra y denuncia en la teoría del conocimiento kantiana. Por su parte, la ética de Kant no corre mejor suerte. Antes bien, en el tratado *Sobre el fundamento de la moral* es objeto de una crítica despiadada por su estéril racionalismo ético, por su ética de deberes que no es sino una moral de esclavos y por el establecimiento de un imperativo categórico que tiene como regulador oculto el egoísmo. En medio de este rechazo generalizado, Schopenhauer salva y asume lo que considera el mayor mérito de Kant en la ética: su genial distinción entre carácter empírico y carácter inteligible, y la coexistencia de necesidad natural y libertad trascendental.

Con la distinción de fenómeno y cosa en sí, Kant contrajo el que, a juicio de Schopenhauer, constituye su principal mérito: haber hecho idealista la filosofía. Pero al mismo tiempo ese mérito queda empañado por el error fundamental de no haber llevado el idealismo hasta el final. En efecto, hay algo que Schopenhauer nunca pudo perdonar a Kant: el haber escrito la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*. Pues, así como la primera edición representaba para él una obra maestra del pensamiento de todos los tiempos, la segunda no era, a su parecer, más que un apaño que Kant introdujo para evitar el idealismo decidido presente en aquella, porque entraba en directa contradicción con su deducción de la cosa en sí. Ese idealismo decidido es el que Berkeley estableció con su *esse est percipi* y convirtió en piedra angular de su filosofía; y es también el que Schopenhauer formula con la verdad «Ningún objeto sin sujeto». Con ella se expresa que el objeto existe solamente en relación

con un sujeto, por lo que depende de este, está condicionado por él y es un mero fenómeno que no existe en sí ni de forma incondicionada.[4]

¿Cuál es entonces para Schopenhauer el idealismo de Kant? Es el idealismo que se extiende únicamente a las formas de la sensación (espacio y tiempo) sin alcanzar a su materia, ya que esta última —la afección de los sentidos— es atribuida por Kant a la cosa en sí como su causa externa. Como sabemos, la deducción kantiana de la cosa en sí es para Schopenhauer totalmente errónea y la razón que le impide llegar al verdadero idealismo. Porque para Schopenhauer toda la intuición empírica (en la que se incluye también la aplicación de la ley de la causalidad) permanece en el terreno subjetivo y no hay nada en ella que permita inferir una cosa en sí:

> Todo nuestro conocimiento empírico se descompone en dos partes que tienen ambas su origen en *nosotros mismos*: la afección sensorial y las formas dadas *a priori*, es decir, ubicadas en las funciones de nuestro intelecto o cerebro: tiempo, espacio y causalidad [...]. En consecuencia, la representación intuitiva y nuestro conocimiento empírico basado en ella no ofrecen en verdad ningún dato para inferir una cosa en sí, y Kant no estaba autorizado, según sus propios principios, a suponerla.[5]

El idealismo kantiano es, pues, el de las formas de la intuición, que fundamenta la distinción de fenómeno y cosa en sí en la idealidad del espacio y el tiempo, y se constituye como idealismo transcendental en tanto en cuanto reivindica para el

[4] Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, pp. 499-500.

[5] Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, p. 125.

Plaza y Valdés editores

sujeto las universales determinaciones fundamentales del mundo objetivo.[6]

En suma, siguiendo las argumentaciones de Schopenhauer, podemos distinguir dos grados de idealismo: en primer lugar, un «idealismo decidido», suscrito por Berkeley y por él mismo, y expresado en aquel «Ningún objeto sin sujeto» o también en aquella verdad primera y más cierta: «El mundo es mi representación». En segundo lugar, un «idealismo moderado» o trascendental —el que mantiene Kant y también comparte Schopenhauer—, que encuentra una magistral expresión (aunque parcial, por cuanto está referida solo al tiempo y no al espacio) en aquella famosa frase de los *Parerga*: «Antes de Kant, se podría decir, estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros».[7] Pero además es importante observar que esas dos formas de idealismo llevan aparejadas sendas formas cognoscitivas que determinan a su vez otros tantos niveles de objetivación: el primero se corresponde con la forma general de la representación —la distinción entre sujeto y objeto— que determinará posteriormente la objetivación inmediata de la voluntad como cosa en sí en las ideas; el segundo, con las formas del objeto —espacio, tiempo y causalidad—, que determinan las objetivaciones mediatas y, en cuanto *principium individuationis*, dan cuenta de la pluralidad de los individuos.

Si ahora pasamos a examinar el idealismo que propiamente hereda Schopenhauer de Kant (el trascendental) podemos decir que, pese a su procedencia netamente kantiana, tanto la distinción de fenómeno y cosa en sí como el concepto mismo de fenómeno adquieren en el sistema schopenhaueriano un matiz distinto al de su maestro. En efecto, Kant, resignado al des-

6 Cf. ibíd., p. 116.
7 Cf. ibíd., p. 117.

conocimiento de la cosa en sí, prescinde de ella y se atiene al mundo de la experiencia posible como única realidad existente para nosotros. Recordemos, a este respecto, su insistencia en considerar el nóumeno desde un punto de vista meramente negativo. No es este, en cambio, el caso de Schopenhauer: él está convencido de la posibilidad de acceder a la cosa en sí aun cuando sea por una vía distinta de la representación, así como de la viabilidad de la metafísica. Por eso, como también por la influencia del platonismo y la antigua sabiduría hindú, el concepto del fenómeno adquiere en él la misma connotación peyorativa que tiene el mundo sensible en estos últimos. Para Kant, el fenómeno era el modo en que los objetos nos son dados; en Schopenhauer, el modo en que se nos oculta la verdadera realidad de las cosas. Tanto la forma general de la representación como las formas del objeto son para Schopenhauer, como fueron para Kant las intuiciones puras y las categorías, las condiciones de toda representación objetiva. Pero Schopenhauer hace mayor hincapié en el hecho de que, por su origen subjetivo, suponen también una alteración de lo así conocido —la voluntad—, que ha de asumir unas formas que le son extrañas para darse a conocer. Así pues, el fenómeno no es, en contra de lo que reza su etimología, la manifestación de la realidad, sino más bien su encubrimiento, el velo de Maya que oculta el ser en sí de las cosas tras la apariencia, el sueño y el engaño.

Por todo lo dicho, y porque la voluntad es en sí misma incognoscible, se explica que, a la hora de caracterizar su naturaleza y sus relaciones con la representación, Schopenhauer opte por la vía negativa, es decir, por el procedimiento de negar de ella todo lo que pertenece en exclusiva al fenómeno. Y es aquí donde, a mi juicio, comienzan los problemas, dado que el idealismo trascendental suscrito le va a conducir a una serie de incoherencias de difícil solución.

«La *voluntad* como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su *objetividad* pero le son ajenas en sí mismas.»[8] A la voluntad no le pertenece, en primer lugar, la forma general de la representación, de modo que no se puede decir de ella que sea ni subjetiva ni objetiva. Pero aún menos le afectan las formas del objeto, lo cual la convierte en inespacial, intemporal, y carente en absoluto de razón. Además, al ser el espacio y el tiempo el *principium individuationis*, se sigue que la voluntad es ajena a toda pluralidad: es una, pero no en el sentido en que lo son un objeto o un concepto, cuya unidad solo se entiende en contraposición a la pluralidad, sino como algo que, al estar fuera del espacio y el tiempo, lo está también de la posibilidad de cualquier pluralidad.[9]

El detallado examen del *principium individuationis* que presenta el Dr. Koßler, y que yo suscribo en lo esencial, me dispensa de detenerme en pormenores sobre el tema y repetir lo ya dicho por él. Sí quiero hacer hincapié, no obstante, en algo a lo que ha aludido de pasada[10] pero que tiene una gran importancia para el tema que aquí nos ocupa: me refiero a la insuficiencia que a mi juicio muestra el *principium individuationis* para resolver el problema de la pluralidad en Schopenhauer.

En efecto, Schopenhauer, al igual que la escolástica, adjudica a dicho principio la función de explicar el paso del universal a los individuos particulares. Sin embargo, a diferencia de la

8 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 165.

9 Cf. ibíd., p. 165.

10 «Por el contrario, con la utilización del concepto del *principium individuationis*, Schopenhauer apunta a un aspecto que en la Escolástica aparecía en primer plano: la reproducción numérica de un universal dado, *que unas veces es la voluntad como cosa en sí y otras la idea*.» (*Supra*, pp. 21-22. La segunda cursiva es mía.)

Escolástica, en Schopenhauer encontramos dos universales distintos: la voluntad y la idea, pero un solo principio de diferenciación.[11] Esto le lleva a una clara oscilación a la hora de explicar desde él el tránsito a la pluralidad. Así, en una primera formulación se nos dice que «el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión».[12] «Según la esencia y el concepto» es una expresión ambigua, pero creo que admite ser interpretada como «según la voluntad y las ideas». En primer lugar, porque así como la voluntad es la esencia única de todo lo existente, también las ideas aparecen en Schopenhauer como los distintos grados de visibilidad de esa esencia única, que son reproducidos en mayor o menor medida por los individuos de cada especie. Por otro lado, porque, aunque la idea no es en absoluto lo mismo que el concepto, constituye su contrapartida intuitiva en cuanto representación universal, si bien, a diferencia del concepto, ella sí tiene un contenido real.

Junto a este pasaje, encontramos otros en los que el *principium individuationis* se limita a ser el responsable de la diferenciación de las ideas en individuos particulares. Así, por ejemplo, en el *Nachlaß*, Schopenhauer afirma que mediante él «la idea, es decir, la objetividad de la voluntad, se descompone en los individuos».[13] Y, en las *Vorlesungen*, que «inmutable y *una* en sí misma, cada idea se multiplica en innumerables individuos

11 En realidad hay en Schopenhauer un tercer universal: el concepto, que no tomo aquí en consideración debido al decidido nominalismo gnoseológico de su sistema, en el que los conceptos son simples «representaciones de representaciones» de carácter secundario y sin contenido real.

12 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 165.

13 Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, I, p. 282, ed. de A. Hübscher, Múnich: DTV, 1985, p. 282. Cito siempre por esta edición.

para el sujeto, que es él mismo individuo»,[14] y que en virtud del *principium individuationis* surge la pluralidad de individuos en la que se presentan las ideas.[15] Sin embargo, en los numerosos pasajes de la ética donde Schopenhauer menciona el *principium individuationis*, este aparece siempre vinculando directamente a los individuos con la voluntad. En este ámbito, donde no hay cabida para las ideas ni los conceptos, el sujeto que traspasa dicho principio percibe inmediatamente la esencia idéntica en todos los seres, es decir, la voluntad misma.

Así pues, se plantea aquí la pregunta de dónde se ubica realmente, según Schopenhauer, el *principium individuationis*. En otras palabras: ¿cuál es realmente ese universal único que dicho principio convierte en plural e individual: la idea, la voluntad misma, o ambas? Está claro que, desde la perspectiva del idealismo trascendental, una sola respuesta es posible: es la idea, y únicamente la idea, la que se multiplica en los fenómenos individuales, porque solo a estos afectan el espacio y el tiempo. La individuación, por así decirlo, no llega «más arriba» porque ni a la voluntad ni a la idea alcanza su principio.

Se dijo anteriormente que el principio de individuación tiene en Schopenhauer la misma función que tuvo en la Escolástica: explicar la relación entre los universales y los individuos. Pero, en realidad, el problema que él tiene que resolver es mucho más antiguo y radical: es el problema del tránsito de lo uno a lo múltiple, que aquí se plantea como el tránsito de la voluntad única a la multiplicidad de fenómenos en que se objetiva, *pasando por las ideas*, que son las objetivaciones inmediatas de aquella. Y este problema no lo resuelve el *principium individuationis* debido justamente a la idealidad trascendental del espacio

[14] Arthur Schopenhauer, *Vorlesung uber die gesammte Philosophie* II, p. 146, ed. de V. Spierling, Múnich: Piper, 1984. Cito siempre por esta edición.

[15] Cf. ibíd., III, p. 41.

y el tiempo. Pues lo que solamente existe en el fenómeno, solo en él puede cumplir su función. El espacio y el tiempo podrán explicar la multiplicidad de los individuos, pero nunca la de las ideas; y, en consecuencia, tampoco podrán dar cuenta de la diversidad jerárquica en la escala de la objetivación natural.

En definitiva, el problema es aquí el modo en que Schopenhauer introduce las ideas y, sobre todo, la forma en que justifica (o, más bien, no justifica) su pluralidad. Con respecto a la primera cuestión, sería interesante —pero no es aquí el lugar para ello— examinar el nivel de adecuación que tiene la teoría de las ideas dentro de su sistema y hasta qué punto su introducción no tiene como finalidad exclusiva la construcción de la teoría del arte. En relación con la segunda, que sí atañe directamente a nuestro tema, he de confesar que, por mucho que he buscado, no he encontrado una explicación satisfactoria de por qué la voluntad única encuentra una pluralidad de grados de objetivación, cuando ni a ella ni a estos les afecta el *principium individuationis.* Creo, asimismo, que Schopenhauer fue consciente de ese conflicto pese a que, en contra de lo usual en él, no intentó resolverlo, si bien tampoco pretendió disimularlo. Al menos, así lo delata ya su forma de expresión en las múltiples ocasiones en las que se refiere a las ideas en plural, al mismo tiempo que las está declarando ajenas a toda pluralidad. Tal es el caso de la misma definición schopenhaueriana de las ideas[16] o del pasaje que, simplemente a modo de ejemplo entre otros, reproduzco a continuación:

> En cambio, lo único que se puede denominar verdaderamente existente (ὄντως ὄν) porque *siempre es pero nunca llega a ser ni*

[16] «Entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo *de objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos.» Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 183.

> *perece*, eso son los originales reales de aquellas sombras: son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas. A ellas no les corresponde *ninguna pluralidad*: pues cada una es única en su esencia, ya que constituye el original del que son copias o sombras todas las cosas individuales y perecederas de la misma clase que se llaman igual que él.[17]

Si la idealidad del espacio y el tiempo entra en conflicto con la explicación de la pluralidad dentro del mundo como representación, no van a ser menores los problemas a la hora de examinar el mundo como voluntad. Pues, según intentaré mostrar, Schopenhauer va a encontrar serias dificultades para articular un concepto coherente de la voluntad como cosa en sí al margen de las formas del fenómeno. Aunque quizás habría que decir que somos nosotros los que encontramos grandes obstáculos si intentamos llevar a Schopenhauer contra las cuerdas a fin de obtener una caracterización positiva de la voluntad en cuanto tal. Porque él siempre contará con la coartada del carácter incognoscible de la voluntad en cuanto cosa en sí para eludir cualquier descripción de su esencia. Igualmente, si le preguntamos por el cómo, el dónde, el porqué y para qué de la voluntad, responderá que esas determinaciones solo se refieren al fenómeno de la voluntad, a su cara externa, pero no al núcleo. Y así nos vemos conducidos a un callejón sin salida en el que resulta cada vez más lejana la posibilidad de dar un significado real a la palabra «voluntad». A no ser que nos decidamos a cortar el nudo gordiano y forcemos a Schopenhauer a darnos una respuesta.

Preguntamos así a nuestro filósofo qué es la voluntad, cuál es la esencia que la define dentro y fuera del fenómeno. Y la respuesta es: la voluntad es una aspiración infinita, un ansia siempre insatisfecha, un querer perpetuo que carece de razón y de

[17] Ibíd., I, p. 225.

fin, pero que además está siempre cargado de carencia y negatividad: «Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia».[18]

En su intento de explicar el mal y el sufrimiento de la existencia, Schopenhauer toma las tradicionales concepciones del mal como privación para invertir por completo su signo: el mal no es una privación del bien, sino el bien la ausencia del mal, que es lo primario y lo verdaderamente existente. Quiere esto decir que el dolor, la miseria y la negatividad en general no son simples accidentes de la existencia, sino la condición intrínseca de lo que realmente existe: la voluntad como cosa en sí. Una voluntad que asume en sí misma el carácter de la negatividad y la privación, ya que su ser —su querer— se define precisamente por aquello de lo que carece; una cosa en sí ontológicamente perversa, defectuosa, afectada por la privación y la negatividad en su propia esencia.

Así pues, si algo caracteriza la voluntad schopenhaueriana es precisamente su negatividad, el carácter deficitario de su querer. La voluntad quiere lo que no tiene y lo quiere precisamente porque no lo tiene. Su querer vive y se sostiene en la privación, ella es el acicate que la mantiene siempre en tensión, buscando superar esos «números rojos» y alcanzar el saldo cero. Porque eso es lo máximo a lo que puede aspirar: a una transitoria compensación de su déficit que pueda concederle un tiempo de tregua (no demasiado, a fin de no caer en el tedio) hasta que surja una nueva necesidad.

Es esa negatividad esencial la que convierte la voluntad de Schopenhauer en una voluntad deficitaria, impotente y conde-

[18] Cf. ibíd., I, p. 369.

nada siempre a la frustración; una voluntad muy distinta de aquel «santo decir sí» que caracterizará después la voluntad de poder de Nietzsche. Aquí, por el contrario, el querer nace siempre del «no» y está destinado a terminar recibiendo el «no» por respuesta.

Desde esta perspectiva se entiende el carácter radicalmente pesimista que adopta la filosofía de Schopenhauer. El querer siempre insatisfecho de la voluntad se traduce en una vida que es esencialmente sufrimiento[19] y en la que lo más que nos cabe esperar es una larga cadena de dolores y miserias interrumpida por breves momentos de insensibilidad y aburrimiento. Porque, no lo olvidemos, solo la privación es positiva: «La carencia, la privación, el sufrimiento, son lo positivo, lo que se anuncia inmediatamente».[20] Y la felicidad, el placer, la justicia y el bien son puramente negativos, la simple ausencia de sus opuestos.

¿Pero por qué es eso todo lo que nos cabe esperar? ¿Por qué la voluntad no puede encontrar nunca satisfacción y descanso? ¿No es posible que alguna vez se detenga la rueda de Ixión y la voluntad alcance la paz y el sosiego definitivos? Aquí nos sale al paso el idealismo trascendental para darnos una rápida respuesta negativa: «No olvidéis —nos dice— que el espacio y el tiempo no afectan a la voluntad en sí misma; que la historia está clausurada para ella; de hecho, nunca ha tenido historia porque está fuera de cualquier dimensión temporal. Lo que no ha alcanzado ya, tampoco lo alcanzará nunca; su sufrimiento de ahora es un sufrimiento eterno. Para ella no hay esperanza porque no hay futuro, al igual que no hubo pasado. Por lo demás, tampoco hay en realidad nada que pueda saciar su sed porque ella es un absoluto y lo único existente. La pluralidad es un es-

19 Cf. ibíd., I, p. 368.
20 Ibíd., I, p. 378.

pejismo nacido de las formas fenoménicas del espacio y el tiempo, por lo que en vano habrá de esperar la voluntad una realidad ajena que venga a remediar su carencia y calmar su dolor».

Vemos así que el idealismo trascendental se presenta como cómplice y responsable del pesimismo schopenhaueriano. La idealidad del tiempo y de la pluralidad cierran a la voluntad todos los caminos para remediar la privación que es consustancial a su querer. Por eso «la voluntad tiene que devorarse a sí misma, porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento».[21] Pero las cosas no se quedan ahí: la verdadera tragedia de la voluntad no está en que no pueda satisfacer su querer, sino en algo mucho más hondo y radical: en que ni siquiera puede querer.[22] En efecto, al concebir la voluntad desde la privación y negarle al mismo tiempo todas las formas del fenómeno, Schopenhauer la despoja de todos los caracteres del querer. Un querer que es infinito, que supone una privación igualmente infinita, que no conoce la alteridad ni el tiempo, es un querer que en nada difiere del simple no tener. La voluntad se queda así reducida a mero déficit y privación, convirtiéndose, como afirma Rosset, en una voluntad incapaz de querer:

> Así el querer, que gobierna todo, no tiene en sí mismo ni fin, ni origen, ni razón de su propio poder apremiante, y no hace más que repetirse eternamente. No procede de nada y no lleva a ninguna parte. La conclusión que se impone es que el querer está privado de todos los caracteres del querer: el absurdo último de la voluntad de Schopenhauer consiste en esto, en que es *incapaz de querer*.[23]

[21] Ibíd., I, p. 208.

[22] Este tema lo he tratado con más detenimiento en «Voluntad y nihilismo en A. Schopenhauer», en *Pensamiento*, vol. 44, 1988, pp. 257-278.

[23] Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurd* p. 106, París: PUF, 1947.

El sufrimiento consustancial a la vida, la bancarrota de la existencia (un negocio que no cubre los costes), el egoísmo universal, la infinitud del ansia frente a lo efímero de la satisfacción: todo eso es en definitiva el reflejo fenoménico de la autocontradicción y el absurdo esencial de la voluntad: «Una y la misma voluntad es la que en todos ellos vive y se manifiesta, pero sus fenómenos combaten y se despedazan a sí mismos.»[24] El mundo fenoménico es el escenario en el que, disfrazada de espacio, tiempo y pluralidad, la voluntad representa la tragicomedia de un querer que en sí mismo resulta inviable y que se traduce en dolor y desolación. Así pues, la voluntad solo puede querer en el fenómeno; o, al menos, solamente en él puede aparentar que quiere algo. Ciertamente, ese querer se ve condenado a la perpetua insatisfacción, pero puede desplegarse siempre que cuente con el sostén del tiempo y la pluralidad. En caso contrario, el querer pierde todo punto de referencia sobre el que proyectarse y la voluntad, como se dijo, queda reducida a pura y simple privación.

Si las cosas son tal y como se han descrito, entonces hay que decir que la voluntad no es tan ajena al fenómeno como Schopenhauer pretende, por cuanto solo en este puede aquella desplegar su querer. En otras palabras: la voluntad solo puede ser lo que Schopenhauer quiere que sea —querer— en aquello que Schopenhauer no quiere que sea: fenómeno. Por consiguiente, el idealismo trascendental, con su distinción entre fenómeno y cosa en sí, se erige aquí de nuevo en obstáculo para que Schopenhauer pueda lograr un desarrollo coherente de su sistema, al impedirle articular un concepto de voluntad viable.

La ética es en apariencia el ámbito en el que menos se deja sentir la herencia kantiana de Schopenhauer. Ya antes se men-

[24] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, p. 309.

cionó que tanto el concepto de la razón práctica como la fundamentación de la ética que presenta Kant son objeto de un rechazo radical por parte de Schopenhauer. No obstante, los dos únicos elementos que conserva de Kant en este ámbito —la coexistencia de la necesidad natural y la libertad trascendental, y la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible— desempeñan un papel crucial dentro de su propio sistema ético. Ambos elementos representan para Schopenhauer (como lo hicieron para Kant) la posibilidad de salvaguardar la libertad humana haciéndola compatible con un mundo natural regido por la más férrea necesidad. En la base de ambos aparece de nuevo el idealismo trascendental: la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, unida al carácter estrictamente fenoménico de la causalidad, nos permiten sostener la necesidad con que se producen todas nuestras acciones y al mismo tiempo afirmar la libertad, no del *operari* sino del *esse*. La libertad se ubica allá donde se encuentra la responsabilidad: en el mundo inteligible, donde no rigen las formas del fenómeno.

Pero si el idealismo trascendental facilita a Schopenhauer la solución del problema de la libertad, también vuelve a proyectar su sombra sobre una de las cuestiones centrales de la ética de Schopenhauer: me refiero a la diversidad ética de los caracteres. De manera análoga a como sucedió con la pluralidad de las ideas, la idealidad del espacio y el tiempo en cuanto *principium individuationis* impide a Schopenhauer dar cuenta de las diferencias entre los caracteres allá donde el fenómeno y la diversidad no existen: en el ámbito de la moralidad. De modo que esa diversidad en la que Schopenhauer se funda para negar el *liberum arbitrium indifferentiae* termina revelándose ella misma como carente de fundamento.

Al igual que ocurriera con la pluralidad de las ideas, o incluso en mayor medida, Schopenhauer no parece haber perdido

de vista el problema de la diversidad ética de los caracteres y la insuficiente justificación que su sistema le otorga. Así, en los *Manuscritos* de 1833 encontramos las siguientes afirmaciones:

> He declarado que el tiempo y el espacio son el *principium individuationis* porque solamente en virtud de ellos es posible la pluralidad de lo semejante. Pero lo plural es también desemejante, la pluralidad y diversidad no es solo cuantitativa sino también cualitativa. ¿De dónde procede la última, en especial en un sentido ético?
>
> La diversidad intelectual tiene su razón próxima en el cerebro y el sistema nervioso [...]. Pero la diversidad ética parece surgir inmediatamente de la voluntad. De no ser así, tampoco estaría fuera del tiempo, dado que el intelecto y la voluntad solo están unidos en el individuo. La voluntad está fuera del tiempo, es eterna; y el carácter es innato, luego nacido de aquella eternidad; por consiguiente, no hay nada inmanente que pueda explicarlo.
>
> Quizá venga alguno detrás de mí que ilumine y esclarezca ese abismo.[25]

Años más tarde, en el segundo volumen de los *Parerga*, Schopenhauer abunda en el tema para reconocer de forma más explícita los límites de su principio de individuación: «[...] la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero *fenómeno*, sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder». Y poco más adelante, tras reconocer la «inmensa diversidad de la innata disposición moral de los individuos», apostilla: «Pero el hecho de

25 Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, IV, I, pp. 193-194.

que en ese punto capital seamos tan radicalmente distintos constituye un gran problema y hasta un misterio».[26]

Espero que el somero examen del idealismo trascendental que aquí he desarrollado haya permitido ver cómo la herencia kantiana, que en muchos aspectos constituye un recurso fundamental de la filosofía de Schopenhauer, en otras ocasiones se convierte en un lastre para el desarrollo de su sistema. A partir de aquí, y sabiendo que Schopenhauer no fue un seguidor ciego de ninguna filosofía, ni tampoco de la kantiana, se plantea la pregunta obligada: ¿por qué a pesar de todo sigue siendo kantiano en este punto? ¿Por qué mantiene el idealismo trascendental, ese huésped tan incómodo para su propia filosofía? A mi juicio, solo hay una respuesta convincente: por la ética. El idealismo trascendental, el carácter fenoménico del espacio, el tiempo y la individuación, constituyen el pilar fundamental que sostiene la ética schopenhaueriana de la compasión. Sin ese sostén, la fuente de todas las acciones de auténtico valor moral se basaría en un engaño, mientras que, por el contrario, las acciones egoístas serían las que se basasen en una adecuada comprensión de la realidad. Pero está claro que la excelencia moral no puede tener como fundamento un error. De ahí que la justa visión de la realidad sea la expresada por Kant en la Estética trascendental, aquella que declara puramente fenoménicas las diferencias individuales y afirma la identidad esencial de todo lo existente. Ese es el fundamento metafísico en el que se basa la sabiduría práctica y el obrar justo y bueno.[27]

Resulta curioso ver que, justamente allá donde Schopenhauer se muestra más crítico con Kant —en la ética—, es

[26] Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* II, pp. 246 y 247-248.

[27] Cf. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 311 y ss., traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2007 (3.ª edición).

donde al final resulta ser más kantiano. Pocas ocasiones hay en las que Schopenhauer desarrolle una crítica tan despiadada contra Kant como el escrito *Sobre el fundamento de la moral*. Y, sin embargo, llega hasta el final de sus páginas pasando por todas las deficiencias de la ética kantiana para al final desvelarnos algo que llevaba guardado como un tesoro desde el comienzo de su primera obra; un tesoro que en ocasiones le ha resultado un peso duro de cargar, que le ha supuesto dificultades para seguir su propio camino, pero que le ha valido la pena conservar porque le permite el acceso a una visión superior de la existencia. Y por eso también le ha valido la pena seguir siendo kantiano:

> La idealidad del tiempo [...], unida a la del espacio, es la clave de toda verdadera metafísica; porque con ellas se da cabida a otro orden de cosas del todo diferente al de la naturaleza. Por eso Kant es tan grande.[28]

[28] Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* II, p. 300.

El camino del exceso: la desproporción del estímulo y lo desproporcionado del Mundo en Arthur Schopenhauer*

Ricardo Gutiérrez Aguilar
Universidad Técnica de Berlín

Sobre Prometeo informan cuatro leyendas: según la primera, por haber traicionado a los dioses ante los hombres fue encadenado al Cáucaso, y los dioses enviaron águilas que le devoraban el hígado en perpetuo crecimiento.

Dice la segunda que, retrocediendo de dolor ante los picos despiadados de las aves de presa, Prometeo fue incrustándose cada vez más profundamente en la roca, hasta formar un todo con ella.

Según la tercera, en el decurso de los milenios se olvidó la traición, los dioses olvidaron, las águilas olvidaron, y él mismo olvidó.

Según la cuarta, se sintió cansancio de aquello que había perdido todo fundamento. Se cansaron los dioses, se cansaron las águilas, la herida se cerró, cansada.

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación «Valores e Historia en la Europa del siglo XXI» (FFI2008-04279/FISO), y que dirige como investigadora principal Concha Roldán Panadero.

Plaza y Valdés editores

> *Quedo la montaña de roca, inexplicable. La leyenda intenta explicar lo inexplicable. Como se origina en un motivo de verdad, debe finalizar nuevamente en lo inexplicable* [*im Unerklärlichen*].
>
> (Franz Kafka, *Prometeo*)[1]

1. Introducción. *Aquello que había perdido todo fundamento*

De entre las ideas y pensamientos, entendidos estos sin pretensiones técnicas o de escuela, tan solo en tanto *formas del pensar subjetivo*, aquellos que parecen presentar más dificultades de conceptualización —y, con ello, de aparición en el espacio de lo público a través del discurso— suelen ser acuñados bajo la forma de la metáfora, de la alegoría o del símbolo. Avanzan las más de las veces en este terreno lo que aún no han adquirido de for-

[1] F. Kafka, «Prometeo», en *La muralla china. Cuentos, relatos y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 1978, p. 83. «*Von Prometheus berichten vier Sagen:*
Nach der ersten wurde er, weil er die Götter an die Menschen verraten hatte, am Kaukasus festgeschmiedet, und die Götter schickten Adler, die von seiner immer wachsenden Leber fraßen.
Nach der zweiten drückte sich Prometheus im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen, bis er mit ihm eins wurde.
Nach der dritten wurde in den Jahrtausenden sein Verrat vergessen, die Götter vergaßen, die Adler, er selbst.
Nach der vierten wurde man des grundlos Gewordenen müde. Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloß sich müde.
Blieb das unerklärliche Felsgebirge. - Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden» (F. Kafka, «Prometheus», en *Beim Bau der Chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachla* , hrsg. Von Max Brod und Hans Joachim Schoeps, Kiepenheuer Verlag, 1931, p. 42).

ma comunicativa convencional. No necesitan recaer para ello necesariamente en la narración, con lo que su conversión posible a conceptos —el instrumento lingüístico por antonomasia— se ve facilitada por la brevedad.[2]

El *valor conceptual* de estos tropos es, no obstante y por lo mismo, problemático. Se les puede considerar *informativos* en alguna manera, *expresivos* e, incluso, *evocadores*, pero difícilmente se les atribuiría peso cognitivo relevante sin discusión previa. Que esto tiene que ver con una asunción tácita de la validez y de la jerarquía de ciertas formas explicativas, y que dicha validez refiere al modelo de demostración que tenemos asumido para la Ciencia, es una primera tesis que nos servirá como primer motivo de este artículo. Implícitamente sostendremos, entonces, que dicho modelo ignora y carece de *previsión*, a la hora de incluir como *objetos científicos* de pleno derecho determinadas experiencias irrenunciables en el espectro de intereses que la Ciencia habría ido gestando desde el siglo XVII, y que su carácter obsoleto estaba ya anunciado plenamente en el XIX. En el marco de la especialidad filosófica, el efecto fue mucho más sonado. Había heredado esta el modelo explicativo, heredaría aquella

[2] Un ejemplo de este proceder, típico de los usos metafóricos, pero de posible aplicación a los otros usos que aquí citamos, puede ser aquel que explica cómo «las metáforas muertas son aquellas cuya naturaleza metafórica es ajena a la conciencia del hablante. Esto es, [que] si se le pide [...] que contraste su interpretación del sentido con otro [sentido] (posible), *es incapaz de hacerlo*, puesto que para él, la interpretación es *unívocamente determinada*. Esto sucede con casos en que el carácter metafórico procede de una extensión léxica cuyo origen y motivación puede perderse en el tiempo. Un ejemplo relevante, y que se ha tratado con profusión [...] es el de las partículas sincategoremáticas, *como las preposiciones*» (E. de Bustos, «Vida y muerte de las metáforas», en *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, §4, Madrid: Fondo de Cultura Económica/UNED, 2000, pp. 92-93. El subrayado es mío). A estas metáforas convencionales se las conoce como *muertas* (otra metáfora) por querer decir que han alcanzado cierto grado de literalidad a través de la conceptualización —a eso hace referencia «unívocamente»—. Véase «La metáfora y la constitución cognitiva de los conceptos», en ibíd., §2.4., pp. 201-204.

como contrapartida el principal objeto filosófico moderno: *la experiencia subjetiva*. Añadiremos a este punto que Arthur Schopenhauer podría haberse sentido así hasta cierto punto legitimado cuando creía aportar algo novedoso al campo de la Filosofía, justamente al advertir semejante limitación en el ejercicio intelectual de la principal referencia y espejo del momento: Kant. Este representaría una actitud, la de conservación de un paradigma de *conocimiento* que se apoya en las exigencias demostrativas que se le pueden pedir a un sistema puramente conceptual, pero bajo la influencia declarada del experimento en Física. Su ideal es así el de *conocimiento científico*. Eso en exclusiva es *conocimiento* para Kant, y, dentro de este ideal, el ideal metodológico habrá de ser copia por igual del más exitoso de su época, el de Newton, quien entendió que la relación de *deducción de los efectos a sus causas* solo era posible bajo el prisma de la *proporcionalidad*.

Ley es así *relación coextensiva* entre fenómenos que, con carácter de universalidad, nos valida para *suponer* causas parecidas para efectos semejantes.

Que el *trascendentalismo* kantiano se basa en la deducción exhaustiva de las relaciones de sentido necesarias entre las cosas puede parecer un motivo próximo de analogía.

Ya la *identificación* y el *aislamiento* de la *vera causa* de un acontecimiento no precisa del dar con su *esencia* o su *definición* para convertirse en explicativo a ojos de la Ciencia, sino que es *científico* por igual el conocimiento en tanto relación explicativa que simplifique por unificación distintos efectos, aunque su causa no sea propiamente un fenómeno identificable sino en un sentido figurado. La aceptación —por ejemplo— del término «gravedad» no señala ya a una «fuerza» o «sustancia» más que por motivos de exposición. *Gravedad* en Newton es *ley de la gravedad*, *supuesta* por el conocimiento que de ella tenemos por las

relaciones que instituye entre fenómenos conocidos. No hay *objeto-gravedad*. A *las cosas* llegará Kant, no obstante, desde *lo que decimos de ellas*. El *juicio* es aquello que introduce sentido entre ellas, y será la elección de este *juicio* lo que acabe desestabilizando la comparativa de exigencias que se podía esperar de ambos ejercicios metodológicos.

Con esto llegaré a cómo, donde el imitar esta actitud desemboca en unos desarrollos epistemológicos igualmente caracterizados por la idea de *coherencia* y de *proporcionalidad*, por las mismas, se descubren sus límites de vigencia en su ámbito y en coincidencia práctica con los de vigencia histórica. Por otro lado, hallaremos un equívoco grave en cuanto a su objeto de aplicación. Aquel modelo, heredado para la Epistemología deja de rendir eficiencias en esta porque, si bien podía prescindir de la determinación cierta de *la causa* en favor de un saber basado en la relación entre fenómenos, no lo hacía careciendo de un contexto de aplicación adecuado. Dicha carencia se manifiesta cuando aquella Epistemología se ve obligada a hacer abstracción del objeto mismo que presupone en su actividad: *la subjetividad particular* que conlleva toda *intuición sensible*. Este factor subjetivo, en la medida en que corresponde a otro nivel organizativo ajeno al relacional, que es *objetivo —trascendental—*, *carece de proporcionalidad* respecto del último. Es, por las mismas, *inexplicable.* Como consecuencia de todo ello, la tesis fuerte concluirá que, en este caso, es desde el uso de un concepto de explicación y una forma de exposición más relajada como se le hará posible a Schopenhauer dar cabida en su sistema a la idea de *estímulo* que las ciencias emergentes van a traer a primer plano.

Dicho concepto de explicación contradirá de la única forma concebible la necesidad de *fundamento*, *premisa* o *principio*.

2. *Sobre lo que se origina como motivo de verdad*

Es «gracias a la ayuda del lenguaje [como] lleva a cabo la razón sus principales rendimientos, cual son el obrar al unísono de varios individuos, la cooperación metódica de muchos miles, la civilización o el Estado; *además de* la ciencia, la conservación de la experiencia previa, el compendio de lo común en un concepto, la poesía, los dogmas y las supersticiones».[3]

Efectivamente, la *tetractis*[4] tiene raíces. El brote del conocer se divide y no es uno, y, además, estas raíces se entrelazan y despuntan tantas veces y de tantas formas solo lenguaje mediante.

Todos los logros que el Hombre coloca uno detrás de otro, o bien apila uno sobre otro, son fruto de la labor lógica hecha posible por la lengua. Esta labor da pie por igual a las reivindicaciones más personales de la *Lírica* y la *Religión* y a las que fabrican comunidad en el *Conocimiento*, en el *Estado*. De ahí que los equívocos, las felonías y los engaños a que da lugar, en definitiva, tanto lo que puede ocultar como lo que puede revelar de forma impostada en la palabra, *pueda y deba* ser tenido por

[3] A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación I*, §8. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 121. El subrayado es mío. Emplearé de ahora en adelante la traducción del profesor Aramayo referida añadiendo, además, el número de página de la edición crítica realizada por Arthur Hübscher en A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Wiesbaden: Brockhaus, 1966. En concreto y para el caso, en el primer volumen, p. 44. El subrayado es mío.

[4] El concepto de *tetractis* lo toma Schopenhauer de Platón e, indirectamente, de la filosofía de los pitagóricos. Es la referencia a esta la que abre con una cita su trabajo de tesis de 1813. Hace referencia a la serie de números que van del uno al diez, representados normalmente en serie como puntos en monograma triangular, y de cuyas combinaciones surge todo el Universo. Cada uno de los números se corresponde con los principales sólidos regulares en geometría. Véase A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 2006. p. 24.

despreciable desde el punto de vista moral, y *peligroso*, desde el de su utilidad pública.[5] «Si pretendemos hablar de las cosas *tal como son*, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando *el orden y la claridad*, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar *ideas equivocadas*, mover las pasiones y para reducir así el juicio...»[6] Es legítimo preguntarse pues, si —así las cosas— acaso hay una *palabra correcta* y si es que esta sucede en el *concepto*.

La *palabra correcta*, el término válido, fundaría un acto significativo y transparente en el lenguaje en el que se nos permitiría *hablar de las cosas tal como son.*

El uso del epíteto «correcto/a» puede inducirnos a un equívoco fundamental. Sería «correcto» decir de *las cosas* con una palabra que las retrate *tal como son*, si por esto se entiende que la palabra elegida les es *natural* a aquellas. En el primer acto original de nominación, un acto mítico, se habría elegido por *similaridad*, *analogía* o *semejanza* una palabra para cada cosa, y solo la repetición convencional de ese uso permitiría hablar de la *corrección* del mismo. Sería también «correcto», no obstante, decir que, supuesto un acto originario de nominación completamente arbitrario —en el que ya desde el principio la palabra *para* la cosa sería elegida *por convención*—, todos los usos posteriores de la misma, en tanto pueden remitirse por igual a aquella primera institución, pueden ser dichos «correctos». Lo

[5] «Si es la mente y el conocimiento lo que convierte al hombre en señor de la tierra, entonces no hay errores inofensivos, ni mucho menos errores venerables o sacrosantos. [...] Cada error conlleva un veneno en su interior» (A. Schopenhauer, *loc. Cit.*, §8. p. 119.

[6] J. Locke, «Del abuso de las palabras», en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. X, §34. Prólogo de José A. Robles y Carmen Silva. Traducción de Edmundo O'Gorman. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 503. El subrayado es mío.

son en virtud de aquel primer uso, y a lo que atendemos ahora es al proceso de desarrollo y crecimiento de una lengua. Este segundo uso de «correcto» sugiere de manera más clara la relación entre dos elementos heterogéneos (*la palabra* y *la cosa*), ya que no reduce el factor de expresividad ontológica, ahorrándonos, por lo demás, el ejercicio de argumentar acerca de cómo es eso de que una palabra pueda serle connatural a una cosa *por similaridad*. Acepta la existencia de dos principios distintos. Es así un uso *nominal* que no tiene por qué renunciar a que una vez garantizada la nominación primera se aproveche la relación natural de semejanza en sus desarrollos posteriores. Una *idea equivocada*, una *cosa equivocada*, será aquella que se nos comunique con una palabra a la que se le dé mal uso. Usar *incorrectamente* una palabra será hablar con ella de una cosa y *no decirla*, o no decirla *tal y como es*. También será decir con ella *de otra cosa*. Este es el caso último y extremo en el que no se habla de algo tal y como es: confundiendo su *identidad*.[7]

En su uso habitual, hay una uniformidad natural de su lógica interna, que solo es conmovida cuando *llevamos algo de un lugar a otro* (*metaferein*), esto es, cuando repetimos de algún modo la aventura inicial del designar. La diferencia respecto al ejercicio primigenio es, sin embargo, abismal: teníamos las posiciones iniciales cuando menos de las *palabras-cosas*. Trabajamos ahora, en ese caso, en función solo de una similaridad entre elementos del mismo orden: hay tropo porque hay una unifor-

[7] Esta tesis es —aunque haya opiniones enfrentadas al respecto— compatible con un desarrollo «natural» del lenguaje, puesto que es perfectamente entendible que separemos el acto originario de institución o *contrato lingüístico* del conjunto de los consiguientes que sirvan para su evolución. Este desarrollo podría entonces obrar por *similaridad* y *regularidad*, y el lenguaje, extenderse «de forma analógica con arreglo a principios de conservación de estructuras formales», aunque partiendo de la «naturalidad» que conlleva toda similaridad y analogía. Cf. con E. Bustos, *op. cit.*, pp. 36-38.

midad *entre* las palabras *del mismo modo* que la hay *entre* las cosas. Y las *ideas*, los *pensamientos*, *son* también cosas.

Se nos aparece aquí ya una primera idea de *proporción*.

«En lo que atañe a la *claridad*, el lector tiene derecho a exigir [...] la *claridad discursiva* (lógica), pero también, en segundo lugar, [...] [la] *claridad intuitiva* (estética) *mediante intuiciones*, es decir, mediante ejemplos u otras ilustraciones concretas.»[8] Y tiene este derecho, sobre todo, cuando la decisión por el método expositivo es decididamente *seca, meramente escolástica*,[9] y los conceptos que se introducen son técnicos o de nuevo cuño. Instituir las filiaciones poco convencionales con las familiares es decisivo. Es cosa ya simplemente de *claridad* en sentido general. Por eso, no extraña que los tropos del lenguaje puedan ser considerados transgresivos, pues si podemos simplificar el significado cognitivo de, por ejemplo, la *metáfora*, en el del *símil* o en el de la *comparación* (que sigue la lógica natural de la semejanza), no se entiende por qué íbamos a preferir aquella donde esta lo muestra de manera explícita, *clara*. No siempre «lo que nos es agradable» está libre de «tener efectos contraproducentes».[10] Esto olvida, no obstante, que los usos metafóricos, en nuestro ejemplo, aportan una carga cognitiva suplementaria que va más allá de la simple comparación de términos, porque, de hecho, gracias a dichos usos se puede «señalar» o significar desde el lenguaje objetos (*cosas*) que aún no tienen forma conceptual o

[8] Kant, I. *KrV.* AXVII-AXVIII. Para citar la obra de Kant *Kritik der reinen Vernunft* seguiremos la que se ha vuelto forma clásica mediante la indicación del fragmento en números latinos antecedidos por la letra A o B, dependiendo de si se trata de uno citado de la primera o segunda edición, respectivamente. La traducción seguida para las citas del presente trabajo corresponde a la edición de la *Crítica* preparada por Pedro Ribas en I. Kant, *Crítica de la Razón Pura.* Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 2004.

[9] Ibíd.

[10] Ibíd.

nombre asignado. A esto se le llama *catacresis*.[11] Puede ser entonces la idea de *proporción* tergiversada. Y es que la relación funciona únicamente bajo el supuesto de que haya una proporción paralela de elementos de distinta naturaleza. *¿Hasta dónde puedo llegar si se me priva de cualquiera de estos materiales?* «Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo [...] y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es [la práctica la][...] que decide si es correcta tal distinción.»[12] Ninguno de los dos excesos lleva a la *coherencia.*

«El lenguaje es el primer fruto y el instrumento necesario de [la] razón; [...] "Razón" [*Vernunft*] viene de "escuchar" [*vernehmen*], que no es sinónimo de "oír", sino que significa el percatarse *de los pensamientos* comunicados *mediante palabras*.»[13] En primer lugar, el lenguaje es un *instrumento*, y, además, uno *necesario*. La razón se da a sí misma, merced a sus capacidades na-

[11] E. Bustos, *op. cit.*, p. 46. Se entiende entonces que la decisión kantiana en el prólogo de la primera crítica citado confunde *claridad* con *popularidad*, a la que llega a considerar incluso como un mero «alivio» que no precisan «los verdaderos conocedores de la ciencia» (A XVIII). Con lo que la *claridad* que ha nombrado apenas unas líneas antes, una *claridad intuitiva*, que no parece irrenunciable a la exposición, justamente por haberla vinculado a la parte ejemplar que se piensa ahorrar por motivos de extensión, queda cercenada despectivamente poco más allá como «mezcolanza» y vuelta a confundir bajo el disfraz de *popularidad filosófica*.

[12] I. Kant, B XIX.

[13] A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §8, pp. 120-121. El subrayado es mío. Schopenhauer emplea exactamente la misma diferencia fundamental que esboza Platón en el *Ión* y, posteriormente, en el *Fedro*: «[...] y penetrar no solo sus palabras sino su pensamiento [...]. Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta [...] ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente» (Platón, *Ión*, 530c, 1-6. Utilizo la traducción de J. Calonge, E. Lledó y Carlos García Gual para Gredos [Madrid, 1981]). Lo que se dice —*ta legómena*— precisa de *sýnesis*, de percepción auditiva inteligente. «El verbo *syní mi*, uno de los que constituyen el campo semántico del conocimiento, tiene el sentido de captar algo por el oído y seguir mentalmente esa percepción [...]» (nota 2 al pie del traductor. Ibíd., p. 250).

tivas, unas andaderas que solo son ortopedia para la que es su verdadera naturaleza, *el hacerse con* el pensamiento que el instrumento prepara y presenta.[14] La diferencia entre *pensamiento* y *concepto* no pasa desde luego inadvertida en filosofía. Aunque los dos términos pueden comprenderse en ocasiones como fórmulas comunes más o menos sutiles o elaboradas, que tienen que ver con la transmisión de contenidos bajo un uso trivial, no se ha ignorado que presentan aspectos que los hacen distinguibles sin asomo de duda si se los quiere notar. Así, para aquel conjunto de filosofías que consideran que hay una preeminencia —y, por qué no decirlo, prioridad temporal— del pensamiento sobre el lenguaje, conjunto al que pertenece la de Schopenhauer, aquel es solo *determinado lógicamente* (*bestimmte*) en su comunicación y, objetivado así bajo la forma más simple de discurso, en el *concepto* y en el *juicio*;[15] pero sucede que, en un estadio más originario, el pensamiento sí gozaría de cierta autonomía. Dicha autonomía y orden —que ya es una cierta *determinación*— descansaría sobre la suposición de la existencia de un *ámbito preteó-*

[14] A. Schopenhauer, *loc. cit.*, p. 122.

[15] Este trasfondo tiene sus orígenes más explícitos dos siglos antes y presupone que hay un «discurso» mental que precede al discurso público y que es mediado en su paso posterior por el lenguaje (véase S. F. Martínez, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1997, p. 104). Para Kant, por ejemplo, *concepto* y *juicio* son básicamente lo mismo y, a partir de la asociación existente entre *conocimiento* y *conocimiento en tanto discurso*, el *conocimiento* solo puede darse bajo la forma del *juicio.* El paso argumentativo en *KrV* se ve con claridad aunque no es asimilable con facilidad: «[...] *Y como no hay otro modo de conocer,* fuera de la intuición, que el conceptual, *resulta que* el conocimiento de todo entendimiento —o al menos del entendimiento humano— es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo», y, por lo tanto, mediado (el subrayado es mío. *KrV* A68/B93). Por «fuera de la intuición» hace referencia indirecta, junto con «o al menos del entendimiento humano», a la evitación de toda *intuición intelectual* aparte del entendimiento, que funciona exclusivamente mediante *conceptos.* Por añadidura, la idea de c*oncepto* se basa en la de *función* para una *afección* (*intuición*), entendiendo «por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común» (ibíd.).

rico en el que el pensamiento posee unidad y no precisa, por su naturaleza privada, de determinación lógica. Esta última pertenecería a otro nivel epistemológico completamente distinto en el que «una cosa» debe diferenciarse de «otra», y que tiene al *principio de contradicción* como base. El *pensamiento* no se confunde por el hecho de carecer de esta condición. Las constricciones que el pensar tiene en un momento más primitivo no dejan de ser suficientes para determinarlo: *la sucesión espontánea* (*el tiempo*) del mismo, que lo distingue por medio de la secuencia; el *sujeto*, que lo determina *posicionalmente* (*en* el espacio) como un pensar *de alguien*, son coordenadas que hacen de la forma mediata del juicio un nivel más elaborado de determinación, uno que no se precisa *con necesidad* para su organización y ordenamiento. Al fin y al cabo, la *razón*, lo que *necesita* en todo caso como *instrumento* no es un *juicio*, sino un *concepto*. En la medida en que se piensa *en* algo, o *de* algo, rige el *principio de identidad*, uno más básico que el que impide la contradicción lógica, y, presupuesto además por este.[16] Incluso el *concepto* es instrumental, esto es, accesorio. Y, entonces, su necesidad resulta ser puramente pragmática: fijar el *pensamiento* ya presente.

Tanto *convencionalistas* como *naturalistas* dan por hecho la distinta naturaleza óntica de los términos que han de llegar a un entente a través de la misma asunción tácita de la diferencia entre *pensamiento* y *concepto*. La figura que señala este compromiso es la de la *institución originaria.* Que esta sea arbitraria o natural ya supone la misma institución.

16 «Por esta razón y según las leyes, tanto del mundo interior como del exterior, el sujeto no puede quedar parado en esa *sola* representación, pero por otra parte en el mero tiempo no hay simultaneidad alguna [con lo que no hay posibilidad de confusión *entre* ideas], dicha representación siempre estará desapareciendo, empujada por otras, conforme a un orden que no se puede determinar *a priori* [...]» (A. Schopenhauer, «Presencia inmediata de las representaciones», en *Sobre la cuádruple raíz...*, §19, p. 65).

«Ninguna ciencia puede partir de un principio supremo que no se derive ulteriormente, sino que ha de tener varios y cuando menos *dos*.»[17] Puesto que si hay algo que las caracteriza es su *proyección*, moralmente un *progreso*. No puede haber tal *progreso* y *proyección* si no hay *otra cosa* en referencia a la cual progresar. Esta, para el que es el caso de las ciencias, solo se da con la clase de *conocer* que es la apertura al Mundo. Solo si *la razón se ocupa de algo más que de sí misma y de su forma*.[18] Esto es *adoptar dos puntos de vista diferentes.* Es así como la decisión por *una exposición sintética*, *progresiva*, aporta alguna ventaja: en el juego de las distintas combinaciones posibles de los términos, única forma de generar la variedad contrastable que aquellas suponen. Si además, se habla *al menos* de estos principios supremos, *tal y como son*, podemos aspirar a tener un *sistema.*

La estrategia trascendental kantiana, que pretendía resolver el problema entre *empirismo* y *racionalismo*, parecería remitir igualmente a las mismas conclusiones y admitir, por otro lado sin ambages, aquel primer compromiso lingüístico. La misma base que funciona como uno de los dos pilares del *idealismo trascendental* —y, además, el primero de ellos—, la presencia perenne en cualquier acto de conocimiento con significado de una *intuición empírica*, sería perfectamente consecuente con las diferencias ontológicas que señalábamos hace un momento. *Pensamiento* y *concepto* tienen relación, pero no pierden su distinta identidad en la misma. «Hay que dejar siempre a salvo que, aunque *no* [...][*podamos*] *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*»,[19] nos dice Kant. Hay una alternativa al mismo *acto de conocer*. Podemos

[17] A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §14, p. 150. El subrayado es mío.

[18] I. Kant, BIX.

[19] I. Kant, BXXVI.

imaginar, *delirar,* nos es dado tener *ilusiones sensitivas* y, cómo no, podemos *equivocarnos*.[20] No obstante, incluso siendo como es el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*,[21] nos encontramos con un giro que a la misma vez que nos acerca al *idealismo*, nos provee de una alternativa al *naturalismo* y el *convencionalismo*, un giro hacia cierto *instrumentalismo*: «El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un concepto posible [...]».[22] Para Kant, el pensamiento mismo *es conceptual*, y con ello quiere decir *lógico*. Lo que le resta para ser *conocimiento* es su verificación como algo más que mera posibilidad, esto es, espera su verificación en el Mundo. *¿Pero su verificación respecto de qué, entonces?* Como caso límite, solo siendo una identificación y enumeración completa de las formas

[20] Los estudios que preceden a la primera de las tres Críticas, y estas mismas, pretendieron siempre aportar la idea de que había un fondo tras el que se recortaban los auténticos actos de conocimiento. Estos eran auténticos porque podían diferenciarse de los *falsos* o *inauténticos*. Es el uso propio de la palabra «verdadero» el que supone la distancia respecto de lo ilusorio y lo falso para mostrar la circunstancia feliz del éxito del conocimiento y, sobre todo, el valor del mismo. Como no, también muestra la posibilidad de *corregir* un *juicio*. Véase I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. en *Kants gesammelte Schriften*, II, hrsg. von der Königlich Preussischen, Berlín *et al.*: Der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1902 y ss., pp. 315-373; A. Valdecantos, «La verdad como construcción y como recompensa», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 24, Universidad de Murcia, Septiembre-Diciembre, 2001, pp. 61-80; P. F. Strawson, «Objetividad y unidad», en *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975, pp. 90-95.

[21] En el que Kant trata ante todo de remarcar su distancia de cualquier *idealismo*, precisamente apoyando con argumentaciones la posibilidad de la *intuición empírica* y con la *refutación* de los principales argumentos pneumáticos del *idealismo.* Véase J. L. Villacañas Berlanga, «Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 4, 1992, pp. 73-90.

[22] Nota de Kant a BXXVI.

a priori de la *trascendentalidad* puede cumplir también exigencias de *conocimiento*. Pero *conocer* es de todo punto imposible sin presuponer el uso de conceptos ya desde el pensar.

Solo la palabra correcta dice algo, y solo un concepto es válido como palabra.

Así, no tiene sentido alguno pensar un acto originario de nominación si se piensa y se dice *sólo* mediante conceptos que emplea el *entendimiento*. Se vuelve problemático entonces incluso el papel de la *razón* más allá de la dinámica de reiteración del uso de las reglas del *entendimiento ad infinitum.* La *razón* pierde sustantividad, contenido, porque *pensar, concebir* y *conocer* trabajan bajo la misma forma, forma que es la de la posibilidad lógica. *Conocimiento* es conocimiento *por conceptos*, y si el *pensar* puede ser —forzando la interpretación del párrafo kantiano— *conocimiento especulativo*,[23] lo es igualmente porque pudiendo yo pensar «lo que quiera», no puedo dejar de ceñirme al *principio de contradicción* de la lógica del discurso. *No hay alternativa al conocer* como acto cognitivo, o, por mejor decir, *conocer* es siempre un sentido estricto. El *origen* del mismo es una de esas disputas poco fructíferas de las escuelas de pensamiento superadas, nada tiene que hacer en el terreno de la *crítica trascendental* que parece empezar justo *en el medio* de todo. Claro que, por ser consecuente, no es cosa de preferencia ni, desde luego, cuestión de orden, que se *tenga derecho a pedir la claridad intuitiva*.

No habrá conocimiento, por supuesto, de la *cosa en sí*, pues, *conocer*, conocemos solo objetos *qua phaenomena*, y esto es bajo las formas de la *intuición pura* y, claro está, del *principio de contradicción*. No habrá, tampoco, *conocimiento especulativo* de la *cosa en sí*,[24] pues debe someterse —aunque sea a la espera de

[23] Ibíd.

[24] Esta es una cuestión curiosa del kantismo. La *cosa en sí* está sin duda singularizada en su formulación. Al menos técnicamente. Pero, siguiendo la narración

la obra de una *intuición empírica*— a las mismas exigencias conceptuales como «forma posible» del conocimiento... y, entonces, se nos plantea el dilema de ¿qué puede querer decir Kant con «si ha de sernos posible, al menos, pensarla»?

Puesto que también pensamos por medio de conceptos.

«El lector tiene derecho a exigir, en primer lugar, la *claridad discursiva* (lógica) *mediante conceptos* [...] [La] he cuidado suficientemente [...][pues] ello afectaba a la esencia de mi propósito, pero ha sido la causa fortuita de que no haya podido cumplir con la segunda exigencia»[25] expositiva. La *esencia de su propósito* se mantiene —y se aclara— en el segundo prólogo: «La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón [...] pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros».[26] Ese es el paradigma de *demostración científica*. Y este *procedimiento dogmático* es el que habrá de seguirse, aquel que ya siguiera el *célebre Wolf*, y que no consiste sino en «el ordenado *establecimiento de principios*, la clara *determinación de los conceptos*, la búsqueda del *rigor en las demostraciones* y la *evitación de saltos* atrevidos *en las deducciones*».[27]

Todo que ver con la *experiencia* más práctica de *la Ciencia*...

kantiana, es claro que hay una oportunidad diferente de «experimentarla» *cada vez que* se nos da la posibilidad de aplicar a la realidad la objetividad del conocimiento. Esto es, que con *cada objeto* viene una *cosa en sí*, aunque el singularizarla (que sería separarla de las otras en el *espacio* y el *tiempo*) ya es una forma que la *sensibilidad*, que es *lógica*, aplica.

25 I. Kant, AXVIII.

26 I. Kant, BXXXV.

27 I. Kant, BXXXVI.

3. *Quedó el pensamiento inexplicado...*

«Los escolásticos ya sabían que, como la conclusión exige dos premisas, *ninguna ciencia* puede partir de un principio supremo que no se derive ulteriormente, sino que ha de tener varios y cuando menos *dos*.»[28]

Y esos dos *cuando menos* se corresponderán, como dictan las leyes del *bien pensar*, con *un objeto* a tratar y con *un modo* en que este se trate. Las dos premisas que se piden. A saber, una *ontológica-epistemológica* y una *metodológica*. Nada dicen las ciencias acerca de cuál deba ser la naturaleza de dicho objeto y principio. Es esto lo que está por descubrir. Que el *objeto* tratado, por su naturaleza, lo sea desde un solo punto de vista o desde varios, dependerá de que se le quiera hacer justicia, que quiera decírselo *tal y como es*.

La concepción *escolar* de lo que una ciencia es concuerda punto por punto con la que Kant acaba de retratar hace unas líneas en su texto principal. Además, es justamente una concepción que los así llamados *postkantianos* retomarán unos años más tarde. Hay una implicación que parece obligar con fuerza de necesidad a que *«Ciencia» haya de ser un sistema completo de razones* con *capacidad deductiva* más tarde o más temprano.[29] Pero, con ello, es más bien otra cosa, y no solo un par de premisas, la que pide *la Escuela*. Lleva las necesidades lógicas del *bien pensar* a que

[28] A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §14, p. 150. El subrayado es mío.

[29] F. Duque, «Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la *aetas kantiana*: 1790-1797», en I. Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Estudio preliminar y traducción de Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2002, nota 3, p. XX; J. L. Villacañas Berlanga, «Crítica en Kant», *Investigación y ciencia. Mente y cerebro*, n.º 4, Barcelona, 2003; J. L. Villacañas, *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universitat de València, 1980.

toda ciencia tenga que ser así sistema. Para *la reina de todas*, la *Metafísica*, esto es, desde luego, exigible —según Kant—. Y de los réditos del ejercicio que lo muestre, devendrán logros para las demás. La formalidad de una aventura así concluye en una mención más que clara a la reducción de los principios mínimos del entendimiento a su *completud* y *consistencia*.[30] Un rasgo que todo sistema debería ambicionar. *Son todos los principios que hay* y *están totalmente ordenados entre sí.* Claro que, esto presupone una concepción diáfana de dichos principios, una concepción *evidente* y *cierta* de los mismos, simple y concluida, y, bajo esta solución de autorreferencia, de su carácter *absoluto* e *irreductible*, se hace posible que el ejercicio de cualesquiera derivaciones desde ellos pueda realizarse *mediante análisis* o, a la inversa, *mediante síntesis*. Es la *intuición pura* algo *evidente*, como lo son a su vez los *conceptos puros del entendimiento*. Nada menos que son deducidos. Donde los fenómenos derivados nos extravíen en la confusión de sus variaciones y sus mezclas, la *evidencia* de aquellos seguirá sirviendo de coordenada para que se nos reoriente. Podemos hacer nuestra exposición de los mismos en su formación *como fundamento*, *predecirlos* en la *síntesis*... o bien *explicarlos*, de manera retroactiva, en el *análisis*. Que los resultados concuerden cerrando el círculo de la completud garantizará que tenemos un *conocimiento perfecto*, redondo, de nuestro *objeto*. *Vamos del fundamento a lo fundamentado* y viceversa.[31] «Para no-

[30] I. Kant, A XIV.

[31] Véase L. E. Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia/Siglo del Hombre Editores, 2001, p. 56; D. Henrich, «La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant», en D. M. Granja Castro (ed.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona/México: Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos, 1994, pp. 23-44; J. M. Navarro Cordón, «Método y metafísica en el Kant precrítico», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 9, Madrid: Universidad Complutense, 1974, p. 78 y ss.; R. R. Aramayo, «El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón», en I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las*

sotros solo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre estos, solo pueden dos constituir uno cuando *son partes de un todo...*»[32] La relación de inferencia trabaja con relaciones de subordinación entre objetos de la misma naturaleza —o en el mismo plano ontológico— y es así que produce la idea de *sistema*. *Metodología* y *objeto* se entrelazan porque caen bajo el mismo punto de vista. Los principios que son susceptibles de a*gregación*, precisamente porque pueden ser «sumados» en un mismo sentido, presuponen la misma naturaleza. Se construye sobre ellos, y los resultados posteriores se apoyan siempre sobre los anteriores que les sirven de base. *Son partes de un todo*.

Hay un problema con esto, no obstante. Dicho problema tiene que ver con la afirmación kantiana de que los dos principios de *la Crítica* han de poder desarrollarse de manera *independiente*. Es esto justo lo que le da precisamente la fuerza de sistema, precisamente a través de la *confirmación paralela*. Y es que «aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido [...], esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*».[33] No nos vale con la feliz coincidencia de que los *fenómenos* se desarrollen con sincronía, y nos resistiríamos sin dudarlo a pensar que, aunque la historia del ser humano pudiera ser narrada como la de *dos objetos simples* en sus desarrollos necesarios, su identificación fuera cosa de casualidad.[34]

Resta sin embargo una alternativa narrativa, una explicación bajo la *forma orgánica* de exposición —esto es, una *no sis-*

Costumbres. Edición de Roberto R. Aramayo. Estudio preliminar. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 18.

[32] A. Schopenhauer, «Sujeto de la volición», en *Sobre la cuádruple raíz...*, §42, p. 206.

[33] Ibíd.

[34] Cf. con P. F. Strawson, «Self, Mind and Body», en *Freedom and Resentment*, Londres: Methuen & Co., 1974, p. 170.

temática— que se compadecería mejor cuando lo que tenemos es «[...] un único pensamiento, [o *principio*] [...], [que] tiene que conservar la unidad más perfecta. [Y que, solo][...] al efecto de su transmisión se deja descomponer en partes».[35] *Ninguna parte tiene que ser ni la primera ni la última*. Aparecemos, por así decirlo, *en mitad* del *objeto*, sin distancia ni punto de vista respecto del mismo, y siempre que decimos algo del mismo, nuestro juicio afecta a su conjunto entero. Otra cosa es que *al efecto de su transmisión* hagamos en él partes. *Se da una identidad entre sus elementos* y *«si dos constituyen uno»*, no lo hacen como *partes de un todo.* Lo que nos es dado, nuestro *particular objeto* de experiencia, no parece resistir bien las exigencias de sistema, pues ni es, ni puede ser presentado como un *objeto simple* sino de manera figurada —sin decirlo *tal y como es*—. Pues, para nuestro objeto, no es posible, como en un sistema, tratar con independencia el recorrido derivativo de cada principio (*aunque podamos adoptar dos puntos de vista*),[36] y recoger después su acuerdo, sino que, cada vez que adoptamos uno, el objeto que se nos presenta es realmente doble en su identidad, *no se deja descomponer en partes*...

«El mundo como representación [...] tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables [...]. Estas mitades son inseparables *incluso para el pensamiento*, pues cada una de las dos tiene significado y existencia *por y para la otra*, coexistiendo y desapareciendo con ella. Se *delimitan inmediatamente* y allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto. La comunión de tales límites [...] puede ser encontrada y cabalmente reconocida a partir del sujeto, *sin el reconocimiento del objeto mismo*, es decir, que con el lenguaje de Kant [que no con Kant], dichas formas

35 A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación.* Prólogo a la primera edición, p. 65.

36 Nota de Kant a BXIX.

se hallan *a priori* en nuestra conciencia.»[37] Pero, entonces, repetimos, *no se puede renunciar* ni *subsumir* la *claridad intuitiva*, por o en, la *claridad expositiva*. La elección kantiana ha sido entonces dejarse caer decididamente en una metodología que niega la naturaleza propia del objeto que se decide a estudiar. Una *metodología deductiva* que elige además una *teoría del juicio* como *objeto* para tratar lo que es en sí un *hecho de conciencia*. La *claridad discursiva*, lógica, estudiando el *objeto típicamente discursivo*, lógico. Un segundo equívoco. Y todo para un hecho que no tiene propiamente la estructura de un *juicio*... a no ser que asumamos que *es en el fondo un concepto.* Esto es fruto de un prejuicio, «pues de la misma manera que la preocupación esencial del pensamiento moderno consistió en establecer hasta qué punto cabía instaurar [...] una *ciencia de los accidentes*, el siglo XIX examinó las posibilidades de edificar —contra la opinión de Inmanuel [sic.] Kant— una *ciencia de las subjetividades*».[38] Y eso, *a falta de un tratamiento matemático* de las mismas.

A este respecto, una de las tensiones fundamentales en torno a la resolución del problema de fundamentación de la Ciencia, presente ya a partir del siglo XVII, residía en cómo hacer del *experimento* una fuente válida de conocimiento.

De la solución a dicha dificultad provendría precisamente la relación de justificación para con el fenómeno. Conocimiento era antes de esto *conocimiento por demostración*, y solo podía haber *demostración* a partir de *primeros principios* de la razón, ciertos y, sobre todo, absolutos. Entonces, para ganar la *universalidad*, del aprovechamiento de lo que de *los efectos* se pueda extraer —de los fenómenos sometidos a la orientación del expe-

[37] A. Schopenhauer, ibíd., §2, p. 87. El subrayado es mío.

[38] J. Moscoso, «Objetividad y medida de la experiencia subjetiva consciente», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 24, Universidad de Murcia, 2001, p. 127. El subrayado es mío.

rimento, convertidos en resultados directos de aquellos— dependerá por entero que adoptemos la *experiencia factible* como un modo del conocimiento. Y, asimismo, al experimento mismo como respetando la *prudencia* [*phrónesis*] *epistemológica* que ve en el *fenómeno particular* lo que de universal tiene. Este y no otro era el objetivo de la *Crítica*. La tensión encubre —como hemos señalado— el verdadero tema de la Modernidad: cómo lograr incluir dentro de los intereses de la Ciencia la experiencia de *lo contingente* y, con ella, tratar de *la subjetividad*. El *engaño de los sentidos* nos convierte en falible la observación desnuda al incluirla como tema del conocer, pero, el uso de todo método debe incluir al que lo utiliza. Por si no fuera suficiente, aquel método se vuelve un útil *solo en cuanto* permite corregir las predicciones fallidas, para lo cual las presupone, volviendo por sus fueros la misma dificultad. «En principio se plantearon dos alternativas para resolver esta tensión. Una, la que Descartes y en buena medida Galileo y Newton exploraron, consistente en relajar el concepto de demostración de manera tal que permitiera inferir, del conocimiento de los efectos que dan los experimentos, conocimiento cierto de las causas. La otra [...] consistiría [directamente] en abandonar el requisito de que para que sea científico, el conocimiento tiene que ser demostrativo, cierto o absoluto...»[39] Que hay una falta de correlación, de similitud incluso, entre *lo representado* y su *representación* es una idea directriz en la ciencia y la filosofía modernas. *Causa* y *efecto* en física se fundamentan en una especulación. Esta especulación es tal en la medida en que se apoya en un razonamiento que va de los efectos a las causas. No existe tal tipo de razonamiento *sensu estricto*. Claro que, si dejamos la cuestión así, tendremos que conceder que no somos capaces de tener conocimiento cierto del

39 S. Martínez, *op. cit.*, p. 63.

mundo físico, y esto es algo difícil de aceptar. «Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, *había supuesto equivalente* al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y esta de nuevo en metal, a base de *quitarles algo y devolvérselo*, entonces los investigadores de la naturaleza *comprendieron* súbitamente algo...»[40] Es decir, *recuperaron* como respuesta algo que tenía la forma del conocer a la que estaban acostumbrados. La *Crítica* ha de explicar cómo se cosecha lo que de universal tiene el fenómeno, ya que esto figura como posible. Empleará para ello el «método tomado del que usa el físico [consistente] [...] en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante experimento*».[41]

Que *se deban extraer las propiedades de las cosas por medio de lo que uno mismo piense de ellas y construye*,[42] que *no se deba* añadir a las cosas sino lo que *necesariamente* se siga de lo puesto en ellas, incluso que *los objetos*, o *la experiencia*, se rijan *por conceptos* y no se capten sino *por los mismos*,[43] en definitiva, la idea de suponer *equivalencias*, de *medida* y *mesura* por medio de *poner y quitar algo*, repite el camino de los éxitos de la Mecánica, que «es una ciencia deductivista, puesto que de sus principios podemos derivar explicaciones de fenómenos particulares; sus leyes nos permiten razonar de las causas a los efectos».[44] Lo que se suele olvidar es que la Mecánica, en tanto ciencia, debe sus méritos y galones al desarrollo precisamente de una nueva me-

[40] I. Kant, BXIII.
[41] Nota de Kant a BXIX.
[42] I. Kant, BXII.
[43] I. Kant, XVII.
[44] S. Martínez, *op. cit.*, p. 66.

todología en la Física, que no es demostrativa en el sentido estricto, y esto porque no transita de las causas a los efectos, sino que extrae de estos sus consecuencias. Si, por seguir con ejemplos extraídos del *método del físico*, la teoría de la hidrostática de Arquímedes *demuestra* algo, no es sino porque el volumen del líquido desalojado es *directamente observable* y, además, *manipulable*. Los *efectos* pueden «quitarse y ponerse». «Si bien se habla de una fuerza [la fuerza que produce la flotación del cuerpo], esta referencia no es problemática epistemológicamente [...] en la medida en que lo importante para entender el principio de Arquímedes es que, independientemente de la naturaleza de la fuerza, esta es «convertible», es decir, traducible en algo observable (en el proceso de la manipulación de un sistema mecánico [*particular*, *práctico*]), que es el volumen del líquido desalojado.»[45] La capacidad expresiva y proyectiva de un sistema mecánico de estas características proviene de la aplicación del método de la Geometría a la Física y de la inclusión de determinados aparatos lógicos en la cadena de las deducciones. El más importante de ellos está enterrado en los *Analíticos Segundos* de Aristóteles y es conocido como «demostración por causa próxima». Cuando *causa* y *efecto* son coextensivos, esto es, plantean las mismas pautas por interacción, suponen para el otro los mismos cambios que los afectan, ocupan y se organizan incluso dentro del mismo espacio y tiempo; en ese caso, *es posible* intercambiarlos y seguir teniendo un argumento *correcto* (*aunque no sea válido*) a través del juego de la sustitución con el término medio del mismo.[46] «Pero es importante notar que de esta manera se

[45] Ibíd., p. 68.

[46] Podemos explicar la longitud de la sombra de una torre deduciéndola de (i) las leyes de la Óptica y (ii) la posición del Sol y la altura de la misma. Pero también puede hacerse a la inversa. Inferir la altura de la torre a partir de la posición del Sol y la longitud de la sombra de aquella. El argumento puede ser correcto y ser inválido

adopta una ontología en la que las causas próximas están en correspondencia uno a uno con sus efectos propios (lo que permite la "conversión").»[47] Una correspondencia que es, por otro lado, siempre *lógica* y, más significativo como asunción si cabe, una correspondencia que hace del Mundo un objeto *simétrico*. El argumento es *correcto* debido a que «cierra» la relación entre elementos discretos que se estudian de forma proporcionalmente *directa*. De hecho, la cierra como *igualdad* o *equivalencia*. Además, esta relación es una *necesaria*. Un bonito corolario desde *l'esprit de geométrie.*

Sin embargo, a pesar de que con ello se trata de hacer justicia al concepto de *causalidad* al transportar la *lógica de la simetría* del argumento al terreno de la práctica en el Mundo, se olvida que, de forma derivada al menos, *causa* es siempre algo que precede a *efecto*, por definición. Y es aquí, al obviar el elemento de la sucesión, que nuestro argumento puede decirse *correcto* aunque se le tenga que llamar al mismo tiempo *inválido* por un uso impropio... El uso que olvida que el Mundo es algo que pasa, y no un argumento perenne. No nos da para un uso *proporcionado* y aun así lo investimos con él.[48] Una vez paramos

cuando, por ejemplo, obviamos la precedencia en el tiempo de las condiciones antecedentes (que luego, es cierto, se encuentran en relación de proporción), o bien que puede haber otras causas concomitantes aunque desconocidas y no sólo la que se indica para tal efecto. La relación de proporción descubierta permite la deducción *uno a uno*, esto es, de *una sola causa* para un efecto.

47 S. Martínez, ibíd., p. 69.

48 «Una peculiaridad [...] del genio de Kant es su especial gusto por la *simetría*, que ama la variopinta pluralidad para *ordenarla y repetir* sin cesar el ordenamiento en subordinaciones, como en las iglesias góticas. A veces convierte esto en un juego donde esta inclinación llega tan lejos que *violenta* la verdad y se comporta con ella como los antiguos jardineros franceses con la naturaleza, cuyas obras son simétricas alamedas, cuadrados y triángulos, árboles piramidales y esféricos o setos tallados con curvas regulares [...].» A. Schopenhauer, «Crítica de la filosofía kantiana», p. 534. El subrayado es mío. Por si fuera poco, hay ciertas maneras en Kant que siguen punto por punto los pasos de Newton; una de ellas es la aparición del concepto de *Wechse-*

mientes en esto y nos hacemos cargo, se rompe la *circularidad* del mismo y se nos vuelve uno de utilidad. Y es que «no hay nada de circular en *probar* una causa por varios efectos que son independientemente conocidos, y luego *explicar* otros efectos a partir de esa misma causa».[49]

La *asimetría* que subyace a esta diferencia tan sutil se remarca para anotar como determinante que los fenómenos del mundo físico tienen una determinada orientación. Esta orientación es esencial a su carácter. En primer lugar, se puede decir que es una orientación *temporal*. Que unos van tras otros, es lineal. Tiene que ver con esto también el que, en tanto fenómenos, deben mantener el carácter *relativo* y *limitado*. Tanto observador como objeto tienen un carácter a fin de cuentas *sucesivo*, de la mirada y de lo que se mira. Por otro lado, como consecuencia de ello y de la ideología que hizo de la Ciencia un proyecto, hay que dejar espacio lógico (*posibilidad*) a la aparición de la *novedad*, de la *invención*, del *descubrimiento*... y esto, de nuevo, porque vivimos intercalados entre una serie de perspectivas, de *puntos de vista*. Del carácter se obtienen consecuencias tanto del límite del proyecto dada la naturaleza del objeto, como de la manera en que puede ser *anomalía* (*novedad, invención, descubrimiento*), la que se le supone a la agencia del científico. Porque

lwirkung (que suele traducirse por *acción recíproca*) dentro de las categorías de relación. Este no deja de ser un trasunto de la *ley de acción y reacción* newtoniana, solo que abstrae la relación temporal entre sus elementos en pos de una relación lógica: la de un *bicondicional*. El tema de la *Wechselwirkung* ha sido criticado por Schopenhauer repetidamente (A. Schopenhauer, «Crítica de la filosofía kantiana», en *El Mundo como voluntad y representación*, p. 565; A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz...*, §20, p. 78). Se trata tan solo de una *causalidad* en dos sentidos, no de una nueva relación. Hegel, curiosamente, retomará este tipo de relación para su *dialéctica.* Cf. Myles Brand y Marshall Swain, «On the analysis of causation», *Synthese*, n.º 21, 1970, pp. 222-227.

[49] R. Descartes, *Oeuvres de Descartes.* Publiées par Adam & Tannery, II, París: Vrin, 1973-1974, p. 197.

intervenimos suceden *nuevas* cosas. El acto mismo de conocimiento es un nuevo suceso aunque figurara sólo como reflejo de un orden que no cambia, y el *experimento* aparece como una instancia para que *los hechos* comparezcan en pie de igualdad ante el tribunal de la razón. Sin embargo, los *hechos particulares*, los *fenómenos*, no se dejan tratar homogéneamente y sin precauciones previas por medio del modelo de explicación *por leyes* o *proporcional*. Donde el tratamiento y la reducción de unas *leyes* a otras se facilita por esta relación de *simetría* dado el carácter abstracto e intemporal de las mismas, aquí, en *lo concreto* de los hechos que «hacen Mundo», sin una perspectiva adecuada, allanamos de manera ilegítima la diferencia entre *explicación* y *predicción* si nos preocupamos solo de quedarnos en las seguridades de la estructura lógica proporcionada. La *tesis de la identidad estructural* muestra cómo, bajo este punto de vista, las *explicaciones* son *retrodicciones*, «predicciones» de hechos que ya nos son conocidos, y las *predicciones* se nos vuelven «explicaciones» que avanzamos si llegaran a confirmarse. Claro, que esto del «si llegaran a confirmarse» ya es de por sí problemático tal y como las tomamos. Pues, como decimos, la estructura es la misma para ambas funciones —razón por la cual además funciona—.[50] La perspectiva adecuada debe incluir la consideración pragmática que relaciona temporalmente *la ocurrencia del hecho* (y, con ella, sus posibles *manipulaciones*) con los distintos elementos en la *construcción articulada del argumento*.

[50] C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York: Free Press, 1965; C. G. Hempel, «Explanation and Prediction by Covering Laws», en *The Philosophy of Carl Gustav Hempel. Studies in Science, Explanation and Rationality.* Edición de James H. Fetzer. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 69-88; C. G. Hempel, «The Irrelevance of the Concept of Truth for the Critical Appraisal of Scientific Theories», en *Selected philosophical essays.* Edición de Richard Jeffrey. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 75-84.

«Pero dejando de lado los problemas que puede haber respecto al sentido preciso de la convertibilidad en cuestión, se corre el riesgo de cometer un error que todos los proponentes de explicaciones [...][de este tipo] parecen haber cometido: pensar que este tipo de convertibilidad de los efectos a las causas es *generalizable*.»[51]

Las hipótesis referidas a la constitución de lo que la luz sea son, por ejemplo, de muy distinta índole de las que se refieren a que un cuerpo suspendido en un líquido reciba un empuje igual al peso del volumen desalojado. La diferencia fundamental es que, «si bien podemos manipular el sólido y el líquido, y explicar a través de esa interacción las posibles divergencias de lo observado, no podemos manipular [...] las vibraciones de las partículas que supuestamente constituyen la luz, puesto que se postulan precisamente como *entes no observables*».[52] No podemos emplear, por todo ello, el mismo tipo de explicación.

La idea newtoniana de *hipótesis* consiste en hacer del *fenómeno* que predice un resultado posible dentro del contexto de su *manipulación* en el *experimento*. *Gravedad*, por ejemplo, *no es ninguna hipótesis*.

4. *Sobre cuántas leyendas informan*

«Yo llamo *causa* en el sentido estricto del término a aquel estado de la materia que, al originar con necesidad algún otro, experimenta un cambio tan grande como el que ocasiona, lo cual queda expresado por la regla de "igualdad entre acción y reac-

51 S. Martínez, *op. cit.*, p. 68. El subrayado es mío.
52 Ibíd.

ción". Por añadidura, en la causa por antonomasia el efecto crece en exacta proporción a la masa y por tanto la reacción también; así que, una vez conocido el efecto, cabe medir y calcular el grado del efecto a partir del grado de intensidad de la causa, y viceversa.»[53] La *más perfecta explicación* que podamos tener del conjunto de la naturaleza no pasará, no obstante, de ser una composición para la práctica en la que, mientras por un lado nos las prometemos ante las seguras indicaciones de las reglas que atan con necesidad el mundo de los *phaenomena* a través de la identificación de las causas para los efectos (y tenemos entonces una *etiología*), por otro, quedamos proscritos en la *total oscuridad* de un *inventario* y descripción de cualidades y fuerzas que funcionan como cabos de las líneas que tienden las *leyes naturales* entre aquellos (y así tenemos una *morfología*).[54] La idea de *proporcionalidad* es del todo impotente para ayudarnos a representar el dominio de elementos posibles, los *taxa* que tratará de ordenar, pues, ¿cómo podría anticipar la variedad de las apariciones del fenómeno? La *etiología* no deja de ser tampoco una *taxonomía de relaciones*, y unas ciencias se diferencian de otras únicamente por *la cantidad de presuposiciones que asumen* y los resultados que obtienen de ello.[55]

Hay una diferencia fundamental en la consideración de lo que es una *hipótesis* que ilustrará el camino que va a seguir la explicación científica y qué estaba dispuesta a «presuponer» a finales del siglo XVIII.

La idea de *hipótesis* elaborada dentro de las exigencias demostrativas del nuevo modelo de explicación científica implicaba que, dado que el contenido sustantivo (el *fenómeno* predicho)

[53] A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §23, p. 204.

[54] A. Schopenhauer, ibíd., §17, p. 186, y §15, p. 169. El objeto de la *morfología* «constituye [...] en gran parte el contenido de la representación intuitiva».

[55] Ibíd., §17, p. 186.

Plaza y Valdés editores

de la misma había de poder ser confirmado o refutado, este había de afirmar cautelarmente lo que, de confirmarse *a posteriori* serían los rasgos del fenómeno que servirían para su *explicación*. Una *hipótesis* proponía (ponía por adelantado) un contenido informativo, material, cualitativo, concreto o particular. Tenía *forma fenoménica.* Así, lo que del comportamiento de la luz se puede esperar dadas ciertas hipótesis y dentro de las experiencias de la *Óptica*,[56] de confirmarse, las instituiría como una realidad y propiedad de la cosa que entonces, al mismo tiempo, la explican. El acceso e intervención cobran relevancia, por supuesto. Si no se puede imaginar, desde luego que no se puede ejecutar. No obstante, la acusación de *fingir hipótesis* solo tiene algún sentido en caso de que por estas estemos entendiendo otra cosa. Y así es, porque desde luego la *gravedad* no cumple funciones de hipótesis en el trabajo de Newton. No es *evidente* sino en la figura de los *fenómenos* donde se la supone actuando, no es tampoco *manipulable*; sí, por contra, *universal*, y con ello está siempre presente. El concepto de *predicción* es inaplicable. Tiene desde luego un estatuto problemático dentro de la filosofía del inglés. No puede identificarse sino con sus *leyes*, y es solo desde las enormes capacidades explicativas por filiación (*unificación*) de *fenómenos* que se conviene en «singularizarla» al menos con un nombre. Cumple una *función lógica*: para algo fundamentado, hay *un* fundamento. La explicación no pide en este punto más detalles si contamos al menos con *todos sus efectos*, y, desde luego, unificar la *esfera supralunar* e *infralunar* bajo la misma estrategia interpretativa agota —habrá que suponerlo— el Universo de la época.[57]

56 S. Martínez, *op. cit.*, pp. 72-81.

57 Para cada nivel organizativo de una ciencia, hay un presupuesto básico que puede identificarse sin necesidad de definirse. Solo uno, y esto por razones lógicas. La ausencia de posibilidad de «demarcarlo» hace que no puedan distinguirse dos

Y, sin embargo, en la búsqueda de los mismos éxitos en la esfera del conocimiento, Kant no aprecia que aplicar el mismo modelo a la serie de fenómenos que ha acabado eligiendo como objeto de estudio lo llevará a corregir con rigor las incertidumbres de este para su adaptación. Tanto lo corregirá que ya no será el mismo. El resultado de ese deslizamiento del sentido es que la idea de *hipótesis* queda reducida a la de *fundamento lógico* por bien querer emular el lugar de importancia que la *gravedad* desempeña en el entramado newtoniano. Un lugar que, como hemos dicho, no es tal. Como «la fuerza invisible que liga la estructura del universo (la atracción newtoniana) [...]. Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento».[58] Lo que puede parecer en un primer momento una *hipótesis*, «queda [...][demostrado] en el tratado mismo, no según su carácter de hipótesis, sino *apodícticamente*...».[59] Y la estrategia apodíctica, demostrativa, de que se vale, se cristaliza en dos rutinas: la transformación del concepto de *intuición* en uno de los fundamentos *a priori* del sistema, y el concepto de *apercepción trascendental*. Para la primera, Kant será capaz de equiparar la *evidencia* de una *intuición empírica* con la del

salvo usando un criterio, lo cual requeriría de nuevo una regla y una definición. Cuando Descartes dice que «es cierto que hay muchos efectos en los que es fácil encajar muchas causas separadas; pero no siempre es tan fácil hacer encajar una única causa en muchos efectos, a menos que sea la causa verdadera que los produce a todos ellos» (R. Descartes, *op. cit.*, p. 200), comete una pequeña falacia argumentativa. El marco absoluto respecto del cual se «encajara» toda la construcción quedaría como foco bien identificado. Por ejemplo, si asumimos que la Biología tiene por presupuesto básico *el organismo vivo*, entonces, singularizada la causa común, podemos comenzar a describir y normalizar sus consecuencias. Si *la vida* puede ser abordada y «analizada» en otros términos (químicos, bioquímicos, físicos...) no es sino porque aparece como objeto *dentro* de los intereses de otras ciencias, que, a su vez, tienen otros presupuestos básicos. La *gravedad* para Newton es uno de estos presupuestos. La *cosa en sí* kantiana es otro, mucho más básico, de que *algo aparezca*. Cf. con nota 25 del presente trabajo.

58 Nota de I. Kant a BXXIII.

59 Ibíd.

uso conceptual de la razón en las categorías, de tal modo que ante estas evidencias equiparables, no extraña que se puedan volver «convertibles» donde deberían ser irreductibles una a la otra para seguir conservando *dos* principios.[60] Respecto de la segunda, basta con indicar que la función que cumple la *apercepción* (auténtico trasunto de la *gravedad* como «fuerza de atracción» de los actos de conocimiento) es llanamente la de *ser sujeto para un objeto*, olvidando que para que exista «la posibilidad» de que un *yo pienso* acompañe a todas mis percepciones debe haber un criterio externo a las mismas..., pero la *apercepción* no se experimenta como *fenómeno* sino como uso lógico de un *juicio*. La confusión se ve claramente cuando se trata de orientarse. «Por lejos que podamos aplicar nuestros conceptos y, en esto, por mucho que podamos hacer abstracción de la sensibilidad, a esos conceptos se adhieren siempre, sin embargo, representaciones *imaginativas* [*bildliche*].»[61]

Hasta aquí todavía se puede presumir el carácter independiente, real, de algo que funciona como contenido intuitivo del concepto.

No obstante, una línea es suficiente para cambiar por completo el sentido del *bildliche*: «la determinación propia de

[60] La Razón, nos dice Kant, *comienza* «con principios cuyo *uso* es *inevitable* en el curso de la experiencia» (I. Kant, AVII). Estos principios son la necesidad de *intuiciones* y los usos del entendimiento en las categorías. Ambos, no obstante, aparecen como *inmediatos*. ¿Por cuál decidirse entonces? ¿Cómo distinguirlos? Véase I. Kant, A303, B360 y el razonamiento *inmediato* [*Vernunftschluss*]; Véase I. Reguera, «La lógica (trascendental) de la razón pura», en *La lógica kantiana*, Madrid: Visor, 1989; F. Martínez Marzoa, «El conocimiento como "ius"», en *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 11-14.

[61] I. Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento.* Prólogo, traducción y notas de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán, 1982. (Texto breve que se encuentra en el tomo III de la edición citada de los *Kants Werke*, realizada por W. Weischedel, entre las páginas 265-283. Nos remitimos a la primera de sus páginas); Cf. A. Schopenhauer, «Crítica de la filosofía kantiana», en *El Mundo como voluntad y representación*, p. 545.

estas [las representaciones *imaginativas*] es la de hacer aptas para el *uso empírico* las representaciones que *no son derivadas* de la experiencia».[62] ¿Qué clase de representación es esta entonces? Pues, en puridad, un término más apropiado para representar la comparación analógica que Kant busca entre estas representaciones *a priori* y *a posteriori* es emplear *bildhaft* y no *bildliche.* Algo ya «con forma» preparada, y no «susceptible de forma» [*bildlich*], por bien comparar. La fijación de la *intuición* que esperaba. Claro que emplear *bildlich* hubiera echado a perder las posibilidades del sistema *à la Newton*, y es que, entonces, se hubiera mostrado sin embelecos que la *trascendentalidad* puede *explicar qué* sucede en un acto de conocimiento *cada vez que* este se da, pero jamás puede avanzar *cuándo* se va a dar. Y esto porque, como depende a su vez de *que algo nos sea dado*, una *intuición*, entonces en realidad explica bien poco. *Bildlich* anticipa la idoneidad *para* adoptar forma, su preparación y disposición, la oportunidad, mas no anticipa por lo mismo ninguna forma, nada que pueda parecerse a una *hipótesis*, cosa que *bildhaft* sí hace.

No tenemos posibilidades de *predicción,* lo que es tanto como decir que, a ese nivel, no las tenemos de *explicación*. Y, sin embargo, es la *experiencia subjetiva de la intuición aquello que nos es más conocido*.[63]

El primer traductor del *Essay* de Locke al francés, Coste, que además había traducido la *Óptica* de Newton, hablando un día con este último mientras daban un paseo le planteó las difi-

62 I. Kant, *loc. cit.*

63 «Una diferencia fundamental entre el método de Kant y el que yo sigo estriba en que él parte del conocimiento mediato y reflexivo, mientras que por el contrario yo parto del conocimiento inmediato e intuitivo. Él se asemeja a quien *mide la altura de una torre por su sombra* y yo en cambio al que toma directamente la medida. Por eso para él la filosofía es una ciencia *desde* conceptos y para mí es una ciencia *en* conceptos [...]» (A. Schopenhauer, «Crítica de la filosofía kantiana», en *El Mundo como voluntad y representación*, p. 557. El primer subrayado es mío. Cf. nota 47 del presente trabajo.

cultades que tenía para comprender uno de los pasajes del *Essay* donde Locke entraba a discutir la creación de la materia por parte de Dios. Newton le comentó que el origen de dicho pasaje provenía de una conversación mantenida entre los dos con el conde de Pembroke. Newton planteó en aquella ocasión que se *podría* formar cierta idea de esta *creatio* suponiendo que Dios impidiera por su poder que nada pudiese entrar en cierta parte del espacio puro, que dada su naturaleza *es penetrable*, *eterno*, *necesario* e *infinito*.[64] En resumidas cuentas, se haría *destacando* un punto del espacio de entre otros, imprimiéndole *existencia* a una intersección de coordenadas. Pero esto, por supuesto, queda ya fuera del ámbito posible de explicaciones mecánicas, proporcionales, pues es aquí fruto de un designio.[65] Nada que ver con *Ciencia*. «Si se me permite un símil más jocoso por lo chocante que resulta, ante la cabal etiología del conjunto de la naturaleza, al investigador filosófico habría de ocurrirle como a quien, sin saber cómo, se viera inmerso en un grupo totalmente desconocido para él, cuyos miembros fueran presentándose sucesivamente como amigo y pariente el uno del otro, hasta conocerlos lo bastante; pero él mismo, mientras aseguraba alegrarse de trabar conocimiento con cada uno de los que le presentaban, se preguntaba calladamente: "¿Pero cómo demonios he venido a parar con toda esta gente?"»[66] *¿Por qué el Ser y no más bien la Nada?* Pregunta leibniziana muy al caso...

La *Setzung*, *Position* [*posición*] kantiana, ocupa exactamente el lugar estático de la función de este término [*creatio*], y es *real-*

64 Véase Estudio introductorio a Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural.* Edición de Antonio Escohotado. Madrid: Tecnos, 1987.

65 Véase el conjunto epistolar de *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid: Taurus, 1980; S. Martínez, «La discusión entre Leibniz y Newton sobre el concepto de Ciencia», en *op. cit.*, pp. 94-96.

66 A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §17, p. 186.

mente susceptible de forma [*bildlich*].[67] Para la función en su dinamismo, tenemos la *espontaneidad* [*Spontaneität*].[68] La forma lógica de ambas es la de *presencia/ausencia*, y, si bien escapa a los intereses de Newton, no debía haber resultado así para los de Kant por las razones aducidas hasta aquí. Por supuesto que a este punto debería lidiar entonces con la *impredecibilidad* (*desproporción*) de ambas, aunque a favor de su *evidencia* inconmovible. Una *vivacidad* que podemos llamar *realidad*. Pero esto queda para asunto de la *psicología empírica* y nada tiene que ver con el ejercicio del crítico que se acompasa al del científico, y trabaja por si fuera poco con el método del físico...; queda para una *historia natural* de la mente y una *antropología pragmática* que, por no podérsele aplicar tratamiento matemático alguno, queda fuera de la categoría de ciencia necesaria.[69] «El problema con explicaciones [para este tipo de fenómenos][...] —en claro contraste, por ejemplo, con las que apelan a fuerzas gravitacionales o electromagnéticas— es que no incluyen afirmaciones generales que indiquen bajo qué condiciones y de qué forma específica [...] actuarán. Precisamente es la falta de leyes correspondientes o de principios teoréticos [...] lo que [las] priva de cualquier fuerza explicativa.»[70] Y, entonces, lo que nos queda para señalar su presencia irreductible, su carácter materialmente concreto aunque elusivo, es el nombre al menos. Y mejor si es un nombre con carga simbólica, flexible en cuanto a significaciones, nombres que posean un excedente expresivo que los hace

[67] Véase nota de I. Kant a A235 y A598/B626; J. L. Villacañas Berlanga, «La tesis de Kant sobre la noción de existencia», *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 10, n.º 1, 1980, p. 68.

[68] I. Kant, B68.

[69] J. Moscoso, *op. cit.*, p. 127.

[70] C. G. Hempel, «Explanation and Prediction by Covering Laws», en *The Philosophy of Carl G. Hempel...*, p. 73; «En el fondo solo [se] constata el orden regular conforme al cual ingresan los estados dentro del espacio y el tiempo [...]» (A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, §17, p. 185).

particularmente aptos para el acceso a hechos o realidades no manifestables ni dentro del lenguaje literal ni del de la Ciencia. En estos casos, un *tropo*, como por ejemplo la *metáfora* que es la *catacresis*, es capaz de proveer de una denominación donde existe un hueco en el léxico, *la ausencia de una palabra para nombrar la realidad*.[71] Los términos *Voluntad* [*Wille*[72]], *Realidad* [*Wirklichkeit*[73]] o *Estímulo* [*Reiz*[74]] son ejemplos de esto en la filosofía de Schopenhauer. Elecciones nominales «a falta de un mejor término» para describir el fenómeno —como él mismo confiesa—. Justo en los límites de lo constatable. Son *nombres-sustituto* a falta de una mejor manera de señalamiento y cuando solo queda el nombrar. Pues llama «*estímulo* a aquella causa que ella misma no experimenta ninguna reacción adecuada a su efecto y cuya intensidad no corre paralela al grado de intensidad del efecto, el cual por ello no puede medirse conforme a la de tal causa; antes bien, un pequeño aumento del estímulo puede ocasionar un gran aumento en el efecto, o también, a la inversa, suprimir por entero el efecto previo».[75] A saber, que por mucho que diga Schopenhauer, esto no se parece en nada a una *causa*, pues su justa definición implica todo lo contrario (y, a veces, hasta algo inaplicable, en otra categoría) que asentaba la definición de aquella. Es algo *desproporcionado.* Lo único que explica el *estímulo* es al mismo *estímulo* como presencia. Lo único que explica la *morfología* es el mismo objeto, su presencia... es un *fin en sí mismo.*

Un nombre en lugar de *una cosa*. *Presencia o ausencia* inexplicada, muda.

71 E. Bustos, *op. cit.*, p. 46.

72 A. Schopenhauer, *op. cit.*, §22, p. 199.

73 Ibíd., §4, p. 91.

74 Ibíd., §23, p. 204; A. Schopenhauer, «Principio de razón suficiente del devenir», en *Sobre la cuádruple raíz...*, §20, p. 84.

75 A. Schopenhauer, *op. cit.*, §23, p. 204.

Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer*

Matteo Vincenzo d'Alfonso
Universidad de Bolonia

Al hablar de Fichte y Schopenhauer se entrecruzan de modo indisoluble dos perspectivas: la histórica y la sistemática.[1] La dimensión que, más que histórico-filosófica, consideraríamos histórica, atañe a la biografía de los dos filósofos: en el año 1811 Schopenhauer, tras haber decidido que se dedicaría a la filosofía en lugar de a la medicina, abandonó la Universidad de Gotinga para trasladarse a Berlín. Según su propia declaración, el motivo de este traslado era el deseo de ir a escuchar a Fichte, «un verdadero filósofo»,[2] del cual evidentemente esperaba poder aprender a convertirse a su vez en filósofo. En Gotinga, su maestro Aenesidemus-Schulze,[3] a pesar de estar muy preparado y al corriente

* Traducción del italiano de Lorena Rivera León. Título original: «Trascendentale, corpo e volontà in Fichte e Schopenhauer».

[1] En este artículo nos limitaremos a tratar los primeros desarrollos del pensamiento de Schopenhauer, esto es, hasta la conclusión de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1818).

[2] Carta de Schopenhauer a Johann Eduard Erdmann del 9 de abril de 1851, en A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. Editado por Arthur Hubscher. Bonn: Bouvier, 1978, p. 261.

[3] El autor se refiere a Gottlob Ernst Schulze, también conocido como «Enesidemo» (Aenesidemus-Schulze). (N. de la T.)

Plaza y Valdés editores

de las novedades del momento, enseñaba metafísica desde una óptica historicista marcada por el sello del escepticismo crítico. En un principio, a Schulze le había fascinado el proyecto kantiano de innovación de la metafísica, que él interpretó como una posible síntesis entre Locke y Leibniz, pero al final terminó por desilusionarse al estimar que en la *Crítica de la razón pura* prevalecía el aspecto dogmático en detrimento del auténticamente crítico. Sus dos obras *Aenesidemus* (1792) y *Kritik der theoretischen Philosophie*[4] (1801) dan muestra de los esfuerzos que acometió para realizar una criba de la perspectiva trascendental.[5]

El curso de *Metafísica* que Schulze impartía en Gotinga consistía en la explicación de la filosofía moderna desde Descartes hasta Schelling según una óptica prevalentemente epistemológica. La posición finalmente mantenida por Schulze se caracterizó por la defensa del sentido común, reconociéndose en el «realismo natural» de Jacobi y Bouterwerk.[6] Su propuesta científica más auténtica la explicó en cambio en las lecciones paralelas de *Antropología psíquica*, también seguidas atentamente por

[4] *Enesidemo* y *Crítica de la filosofía teorética*. (N. de la T.)

[5] En particular, la primera de estas dos obras supo poner correctamente el acento en las mayores incoherencias de la filosofía kantiana, hasta el punto de desempeñar una función fundamental para el desarrollo del debate postkantiano. Como es sabido, fue precisamente a partir del estudio del *Aenesidemus* cuando Fichte se convenció de la parcialidad de la sistematización reinholdiana de la filosofía kantiana, decidiéndose a acometer el esfuerzo de una elaboración sistemática original. No obstante, la seriedad con la que Schulze se enfrentó a la filosofía trascendental kantiana está atestiguada por la cantidad de referencias al *Aenesidemus* que aún Vahinger introduciría en su *Commentar zu Kants* Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1881-1892.

[6] Como Jacobi, Schulze defiende el punto de vista de una captación espontánea de la realidad del mundo externo gracias a la predisposición natural que la naturaleza humana tiene a ello. Además, comparte con Jacobi algunas críticas a la filosofía kantiana y, en particular, la que este había hecho al concepto de cosa en sí. Friedrich Bouterwerk fue profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Gotinga, además de director del *Neues Museum der Philosophie und Literatur*. Schulze publicó varios trabajos acerca de su obra.

Schopenhauer,[7] y coincidía con la invitación a observar atentamente los fenómenos psíquicos más dispares, a fin de transformar en ciencia experimental la psicología empírica, que aún era una disciplina de estatuto incierto. El escepticismo de Schulze residía en definitiva no tanto en los contenidos —ateniéndose a los cuales sería incluso más adecuado adscribirlo a las filas de los dogmáticos, sobre todo en lo tocante al ámbito gnoseológico— sino en el método, empírico, propio del historicismo y sustancialmente ecléctico, que impregna todo su trabajo.[8] Abandonar su magisterio en favor del de Fichte, tuvo para Schopenhauer ante todo un valor programático bien preciso: optar por el sistema filosófico en contra del agregado de saberes.[9]

Como es notorio, Schopenhauer también manifestó respecto a Fichte y a los contenidos de su sistema una desilusión total que no cesó de hacer cada vez más patente aumentando día tras día el número de las observaciones sarcásticas anotadas en los márgenes de los apuntes que tomaba en sus clases. Pero asimismo es cierto que, al enfrentarse a Fichte, Schopenhauer aprehendió la dimensión sistemática del filosofar que hasta aquel momento no había podido brindarle ninguno de sus docentes.

[7] Los apuntes tomados por Schopenhauer en estos dos cursos de lecciones han sido recientemente publicados en Matteo V. d'Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Würzburg: Ergon, 2008.

[8] Postura ejemplificada en su *Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniss*, en «Neues Museum der Philosophie» de Bouterwek, 1805, vol. 3, cuaderno 2.º, n.º 1.

[9] Cf. Günter Zöller, *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers* Welt als Wille und Vorstellung *in Fichtes* Wissenschaftslehre 1812 *und* System der Sittenlehre, en Lore Hühn (ed.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutsche Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg: Ergon, 2006, pp. 365-386. En esta obra, Günter Zöller ya observaba que *El mundo como voluntad y representación*, aparecido en 1818-1819, es de hecho el primer sistema completo del periodo del idealismo alemán que recoge en sí gnoseología, filosofía de la naturaleza, estética y, en el cuarto libro, elementos de teoría del derecho, ética y ascética.

1. Schopenhauer, discípulo y lector de Fichte

Es lógico suponer que en un principio Schopenhauer debió de informarse de los contenidos de la filosofía fichteana asistiendo precisamente al curso de Metafísica de Schulze.[10] Aquí podía aprender la versión acorde con la *vulgata* del momento —y, de nuevo, muy próxima a la publicitada por Jacobi— según la cual Fichte habría defendido una forma de idealismo que, a pesar de tomar declaradamente a Kant como punto de partida, había acabado por traicionar su auténtico propósito, debido a su intento «de deducir y clarificar a partir de acciones que le son esenciales al yo racional, no solo la conformidad de la experiencia a leyes, sino la completa constitución de la experiencia misma (y por tanto también su materia y su forma)».[11] Schulze informaba además del hecho de que todo cuanto el filósofo de Rammenau enseñaba entonces en Berlín era particularmente oscuro y de que en cualquier caso «él [había] aproximado mucho sus principios superiores a los de Schelling».[12] De hecho, en sus lecciones del semestre de invierno de 1810-11, el docente de Gotinga estaba ya en condiciones de dar cuenta de un opúsculo que Fichte acababa de publicar en Berlín, la *Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse*,[13] primera (y última) publicación fichteana de carácter exquisitamente teorético desde la época de reedición de los *Fundamentos de la entera Doctrina de la Ciencia* de Jena, en 1802.

[10] La exposición de las filosofías de Fichte y Schelling se desarrolla en el *Abschnitt III. Von dem Versuche, vermittelst einer intellektuellen Anschauung des Absoluten den Zweck der Metaphysik zu erreichen und das Rätsel der Welt zu lösen: oder von der Fichteschen Wissenschaftslehre und der Schellingschen Naturphilosophie*, en Matteo V. d'Alfonso, *op. cit.*, pp. 100-108.

[11] Matteo V. d'Alfonso, *op. cit.*, p. 102.

[12] Ibíd.

[13] *Doctrina de la Ciencia en general.* (N. de la T.)

Si además ampliamos nuestro campo de investigación sobre la relación entre Schopenhauer y Fichte hasta ocuparnos de las lecturas realizadas por el primero, descubrimos que en 1813, año en el que dejaría Berlín para concentrarse en la redacción de su tesis de doctorado, Schopenhauer había estudiado de primera mano casi todo lo que Fichte había publicado: *Die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1802 y 1795), *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), diversos números del *Philosophisches Journal* (1795, 1796, 1797, 1798, 1800), *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), *Das geschlossene Handelsstaat* (1800), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805), *Die Anweisung zum seeligen Leben* (1806), el número de las *Musen* que contenía el breve escrito *Ueber Machiavell als Schriftsteller* (1813) y algún otro texto menor.[14] Además había tenido conocimiento de primera mano del contenido de su filosofía berlinesa, ignota para la mayoría,[15] puesto que había asistido a varios cursos de lecciones

[14] Cf. Arthur Huebscher, *Der handschrifltiche Nachlaß* [= HN], tomo 5, *Randschriften zu Buechern*, pp. 45-58 y p. 429. A estos se añaden los muchos textos polémicos que tenían como objeto la filosofía fichteana y que él poseía (de Jacobi, Hegel, Schelling y otros autores menores). Buena parte de estos volúmenes todavía está disponible para los estudiosos en la biblioteca del filósofo conservada en el *Schopenhauer-Archiv* de la Universitätsbibliothek Frankfurt. [Títulos castellanos de las obras de Fichte aquí mencionadas: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; *Fundamentos del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*; *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*; *El Estado comercial cerrado*; *Los caracteres de la Edad contemporánea*; *La exhortación a la vida bienaventurada*; *Sobre Maquiavelo como escritor.* (N. de la T.)]

[15] A pesar de trabajar ininterrumpidamente en ella, Fichte no dio jamás a la estampa la revisión de su sistema, volviendo a publicar en 1802 la primera edición de la *Grundlage*. Todo lo que sus contemporáneos tuvieron forma de comprender de su filosofía berlinesa deriva, no solo de la *Bestimmung des Menschen* [*Destino del ser humano*] (1800), sino también de la lectura de las tres obras «populares» *Über das Wesen des Gelehrten* [*Algunas lecciones sobre el destino del sabio*] (1805), *Die Anweisung zum seligen Leben* [*La exhortación a la vida bienaventurada*] (1806) y *Die Grundzuege des gegenwaertigen Zeitalters* [*Los caracteres de la Edad contemporánea*] (1806).

de Fichte y los había transcrito —la *Introducción a sus cursos* de 1811, las lecciones sobre los *Hechos del conocimiento* del semestre de invierno de 1811-12 y las que impartió acerca de la *Wissenschaftslehre* de 1812—, y dado que se había procurado además una *Kollegnachschrift* de las lecciones sobre la *Rechtslehre* de 1812, que demuestra haber transcrito y estudiado. En conclusión, el joven Arthur Schopenhauer puede ser tenido, con todas las de la ley, por uno de los mayores expertos en filosofía fichteana de su época.

Como se sabe, este diligente estudio del pensamiento fichteano no implicó un acrecentamiento de su aprecio, sino que provocó al contrario un progresivo rechazo de la filosofía de Fichte, que aumentaría enormemente con la asistencia en primera persona al curso berlinés de Doctrina de la Ciencia. Parece incluso que durante uno de los *conversatoria*, sesiones regulares de encuentro con los estudiantes donde estos podían dialogar libremente con el docente, Schopenhauer llegó a irritar gravemente a Fichte con sus observaciones críticas. A pesar de su rechazo explícito de los contenidos de la filosofía de este último, en el pensamiento de Schopenhauer permanecen todavía algunos motivos fichteanos, de cuyo análisis afloran importantes convergencias con las reflexiones del filósofo de Rammenau. En este texto me limitaré a bosquejar tres líneas de proficuo parangón: sobre el concepto de trascendental, el valor del cuerpo y, por último, acerca del significado atribuible a la voluntad.

2. La perspectiva trascendental y el papel del *als*

Para captar correctamente cuál es el sentido trascendental específico de la filosofía schopenhaueriana, es necesario que incluso

al realizar la simple lectura del título de su obra principal, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, no se ponga el acento tanto en los sustantivos *Welt*, *Wille* y *Vorstellung*, como en su conjunción; en el *als*. En este término se encuentra de hecho mucho del significado trascendental de la filosofía schopenhaueriana, o quizá sería mejor decir del valor más auténtico que el concepto de trascendental asume en el pensamiento de Schopenhauer. Además, precisamente a partir de la función del *als* se pueden captar también buena parte de las afinidades que ligan la concepción schopenhaueriana del trascendental con la fichteana.

Als, que significa «como» o «en tanto que», es un término que desempeña un papel fundamental, sobre todo en la definición corriente de la filosofía trascendental: «La indagación de las cosas no por *cómo* estas son en sí, sino por *cómo* las conocemos». En esta definición se halla compendiado el sentido de la revolución copernicana que Kant se atribuye en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*[16] y que para Fichte se convierte en la clave para formular su propuesta de cumplimiento de la operación trascendental. Si resulta que lo que la filosofía está plenamente legitimada para tratar no son las cosas, sino exclusivamente nuestro conocimiento de ellas, ya que sólo este nos presenta un mundo hecho de cosas, el primer deber del filósofo será explicar de modo exhaustivo toda forma posible de conocimiento para nosotros o, dicho de otro modo, el filósofo tendrá como primer deber delinear toda la estructura del saber. Coherentemente con esta premisa, la propuesta fichteana consiste en definir la filosofía, llegada a la época de su madurez científica, como *saber del saber*, o bien como *Doctrina de la Ciencia*. Toda la investigación de Fichte, incluida su necesidad de repensar continuamente la completa exposición de su siste-

16 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Hartnock, 1787. [*KrV* B XIV.]

ma, será fruto de la progresiva extensión de su concepto de saber, del cual la filosofía, en tanto que Doctrina de la Ciencia, debe llegar a dar cuenta. Lo esencial del giro trascendental radica por tanto en la capacidad de convertir en objeto de reflexión el *cómo* del mundo en su aparecer, o sea, el *als*. El filósofo es, en conclusión, quien consigue instalarse en ese lugar ideal desde el cual la mirada que lanza sobre el mundo, al no tener ya que adherirse de manera unívoca a ningún punto de vista prefijado, puede flotar (*schweben*), viniendo a coincidir con el *als* mismo, y puede con ello convertirse en bisagra conceptual viviente del intercambio entre pensamiento y ser.[17]

A pesar de que permanece ligado de manera necesaria a algunos aspectos del realismo natural de Schulze, en nombre del cual rechazará la tesis fichteana de reducción del mundo únicamente a saber, Schopenhauer se hace cargo en primera persona de la pregunta fichteana por la correcta posición del punto de vista filosófico. Este no puede escorarse hacia el punto de vista del «sentido común», sino que debe convertir su eficacia en proporcional a la capacidad de hacer emerger y de componer múltiples perspectivas articuladas del *als*. Asimismo, Schopenhauer considera que es filósofo quien es capaz de ofrecer una visión unitaria, articulada por el *als*, de la escisión constitutiva que es originaria del ser humano.

Este planteamiento puede encontrarse ya en su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, donde Schopenhauer se vale de un punto de vista filosófico capaz tanto de atender a un «fenómeno» unitario (el principio de razón suficiente) desvelando las múltiples formas en que está vi-

[17] Una interesante exposición del *als* en la filosofía kantiana del periodo berlinés la ofrece Gaetano Rametta en su obra *Le strutture speculative della* Dottrina della scienza, Génova: Pantograf, 1995, pp. 118-141, §2.5. *Concetto, essere, vivere.* Als *e* Durch. *Grammatica della vita.*

gente, como de enlazar formas de conexión de los fenómenos que son diferentes entre sí y que manifiestan modalidades intencionales que se excluyen recíprocamente, considerándolas como expresiones de una estructura trascendental unitaria. La posibilidad de enunciar de una sola vez la diferenciación de lo mismo y la conjunción de lo diverso la confía al *als*, que se convierte en la expresión de la capacidad del filósofo para ocupar un lugar ideal desde el cual poder dar cuenta de cómo es posible observar lo mismo obteniendo de ello imágenes diferentes, pero que llevan mutuamente la una a la otra. Por otra parte, el principio de razón suficiente no existe como tal, pues se trata de una mera abstracción conceptual, que funciona de manera análoga a la del triángulo. De la misma forma que el triángulo se da de hecho siempre y solamente como equilátero o como isósceles o como escaleno, así también nosotros tenemos experiencia solo de un pedúnculo de la cuádruple raíz, es decir, del principio de raíz suficiente como *ratio fiendi*, o como *ratio cognoscendi*, o como *ratio essendi*, o como *ratio agendi*, aspectos que deben a su vez ser vistos como *principium rationis sufficientis*. Por tanto, ya en la exposición de las premisas gnoseológicas del sistema el *als* ocupa un lugar predominante, articulando de una sola vez la doble estructura analógica de trama y tejido del mundo.[18] En sentido horizontal, todo ámbito de experiencia puede ser considerado análogo a otro tan pronto como se encuentren formas de conexión interfenoménica que operen según el principio de la identidad funcional en los diversos ámbitos, como por ejemplo

[18] Sobre la importancia de la analogía, así como acerca de su significado matemático en sentido «kantiano» en Schopenhauer, remito a Sandro Barbera, *Une philosophie de conflit. Etudes sur Schopenhauer*, París: PUF, 2004, pp. 68-72. Aquí se aclara que la analogía no ha de entenderse «como una semejanza imperfecta entre cosas, sino como la "semejanza perfecta" de dos relaciones, como en la proporción a : b = c : x», cf. p. 69.

es el caso de la inferencia lógica en el mundo de las representaciones conceptuales, y de la ley de causa y efecto en el mundo de la naturaleza. Esta analogía se ratifica y se funda en sentido vertical cuando todos los tipos de interconexión fenoménica han de ser considerados *como* formas de un único principio que se conjuga de manera diferente dependiendo de las clases de fenómenos a las que se aplique. De este modo, el *als* delimita y dispone de una sola vez el principio de razón suficiente como único vínculo de la experiencia fenoménica, pues este, mediante el modo en que está vigente entre las diversas clases de fenómenos, permite contemplar el mundo como un fenómeno unitario que se conjuga de maneras diversas según nuestros intereses. El principio de razón suficiente posee por último un valor auténticamente trascendental —que no tiene que ver con los objetos, sino con nuestro modo de conocerlos—, puesto que los distintos tipos de objetos mundanos no preexisten a la forma específica de razón suficiente que los articula, sino que se definen únicamente a partir de sus diferentes funciones, de las que nosotros tenemos conocimiento bajo la forma de *als*.

En *El mundo como voluntad y representación*, esta concepción basada en el *als* se extenderá del ámbito gnoseológico al ontológico o, en la terminología schopenhaueriana, del mundo de la representación al de la voluntad. La posibilidad de esta extensión reside en la ampliación que Schopenhauer hace de su horizonte filosófico entre 1813 y 1818. El paso del momento «crítico», es decir, relativo al análisis de la estructura *a priori* de nuestra experiencia, al «sistemático», coincide con la posibilidad de formular una tesis «realista» frente al presupuesto todavía estrictamente «idealista» de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Esta tesis se fundamenta en la *voluntad* como especial objeto de conocimiento y en el *cuerpo* como vía específica de ese conocimiento.

Pero más allá del contenido, la decisiva ruptura de Schopenhauer con el paradigma fichteano se da cuando indica una fuente de *conocimiento* completamente autónoma respecto de las categorías del pensamiento e irreductible a estas.[19] Para Schopenhauer, que permanece fiel en esto a la lección fichteana, incluso las intuiciones sensibles presentes como tales en nuestra conciencia son el resultado de un proceso intelectual, fruto de la aplicación inconsciente de la categoría de causalidad: «Si no fuera por esa operación intelectual [...] sería imposible que a partir de una mera *sensación* dentro de nuestra piel surgiera la intuición».[20] Pero en *El mundo como voluntad y representación* se introduce la posibilidad de una conciencia de la propia corporeidad alternativa al conocimiento representativo de nuestro cuerpo. Este conocimiento del propio cuerpo, que excede el simple valor de representación de este como un mero objeto entre los objetos, conduce a la voluntad como dato cognoscitivo completamente inmediato, a cuya constitución no contribuiría ningún concepto. El siguiente paso lo dará Schopenhauer al desembarazarse también de la connotación del cuerpo como «objeto inmediato» para presentarlo, en el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*, como «objetividad de la voluntad» sin más —un término que Schopenhauer toma de la Escolástica para designar una objetivación carente de vínculo causal—. La voluntad se objetiva, es decir, se manifiesta, en el

[19] Quizá justamente en eso sea deudor de la definición schulziana de objeto inmediato, que este expone tanto en las lecciones de metafísica como en las de psicología, como ya ha conseguido poner de manifiesto Harald Schöndorf en su *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Múnich: Johannes Berchmanns Verlag, 1979.

[20] A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2003, cap. 4, p. 68. Cf. íd., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grundes* (1.ª ed.), Rudolstat, 1813, §24. Trad. cast.: íd., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Vicente Romano García, Buenos Aires: Aguilar, 1967, §24, *Abuso de la ley de causalidad*, pp. 157-158.

cuerpo, ante todo en ausencia de representación. Y la tarea más difícil para Schopenhauer será justamente explicar de qué manera la voluntad puede llegar *también* a representación y reconocerse entonces justamente *como* voluntad. De hecho, la voluntad se conoce originariamente por una vía que no está mediada por las formas representativo-conceptuales que se despliegan en la *Doctrina de la Ciencia*.

El parentesco con la concepción trascendental de Fichte se corrobora también en *El mundo como voluntad y representación*, donde de nuevo la postura del filósofo coincide con el *als*. De hecho, el autor de la obra no es ni solo representación ni solo voluntad, más bien es voluntad solo *como o en tanto que* representación y representación solo *como* voluntad, sin poderse limitar a ninguna de las dos perspectivas tomadas de manera única. Ambas resultan además desdobladas al estar expuestas en los cuatro libros de la obra, dependiendo de que, al referirse a la experiencia, prevalga para el sujeto el momento cognitivo, ligado a la actividad de representar (libros primero y tercero), o el momento práctico, ligado a la volición (libros segundo y cuarto). Por consiguiente, en los dos autores la perspectiva sistemática de la filosofía trascendental da lugar a una quintuplicidad que resulta ser la suma de los puntos de vista locales a los que hay que añadir el punto de vista superior en el que se encuentra el filósofo en el ejercicio de su actividad sintética.

El filósofo encarna la condición de posibilidad de las cuatro perspectivas horizontales que agotan completamente el plano de la experiencia, gracias al ejercicio de un punto de vista ortogonal a todas ellas que le permite relacionarlas entre sí mediante el *als*. Solo así el filósofo está en condiciones de tener experiencia y a la vez de dar cuenta del aparente caos constitutivo del mundo, captando en el *als* la organización de su escisión y

confiándola por último a las ramas específicas del saber: gnoseología y metafísica, filosofía de la naturaleza y del derecho, estética, ética y religión. El filósofo trascendental es por tanto para Schopenhauer, que no difiere en esto de Fichte, quien consigue hacerse consciente del *als* como condición existencial característica del ser humano y llega a convertirlo en el objeto privilegiado de su observación. Se trata de un uso eminentemente teorético de la razón al que no pueden acceder la mayor parte de los demás seres humanos, centrados exclusivamente en el ejercicio práctico de sus facultades.

Así pues, en conclusión, la tarea peculiar del filósofo consiste también para Schopenhauer en guiar con pulso firme a la mayor parte posible de la humanidad a ese nivel de conciencia, a esa *Besonnenheit*[21] que surgirá cuando se hagan conscientes de cuál es su fin en la tierra, mediante la desvinculación progresiva de la inteligencia de las perspectivas parciales, para elevarla a ese flotar (*schweben*) en el que actúa de manera totalmente acorde con el fundamento y con las formas de su *als*.

3. El cuerpo

Con Fichte, el cuerpo adquiere por primera vez un lugar central en el discurso especulativo, representando esa bisagra entre teoría y práctica que permite desplegar la libre acción de la razón en el mundo. De este modo, el cuerpo cobra un papel esencial en el proceso mediante el cual el ser humano lleva a cabo su fin último. En el párrafo anterior hemos apuntado ya la importancia del cuerpo en Schopenhauer, visto en primer lugar como

[21] Discernimiento, reflexión, prudencia. (N. de la T.)

«objeto inmediato» e interpretado después como «objetividad de la voluntad». No obstante, retrocedamos un poco para encuadrar el tratamiento de este tema en el contexto en el que se da, el de la Ilustración llegada a su plena madurez gracias en parte a la contribución alemana.

En el siglo XVIII, el discurso sobre el cuerpo humano es potestad de dos distintos ámbitos científicos; por un lado, el médico-fisiológico y, por otro, el de la incipiente psicología empírica que se ocupa del alma en tanto que elemento específico de diferenciación del ser humano de las otras especies, prestando particular atención a sus relaciones con el cuerpo. Con vistas a integrar estos dos ámbitos disciplinarios, Ernst Platner, profesor de Medicina en Lipsia, había hecho que cobrara vida una tradición de estudios dirigida a tratar la especificidad humana desde ambos puntos de vista a un tiempo, puesto que el ser humano «no es ni solo cuerpo, ni solo alma, sino la armonía de ambos». Para definir esta nueva disciplina rescató el antiguo término de «antropología», y con su obra *Anthropologie für Aertzte und Weltweise*[22] (1772), expresamente dirigida a médicos y filósofos, se esforzó por fundar un saber constitucionalmente interdisciplinar, capaz de considerar al ser humano de manera holística. Su tesis era que si el filósofo y el médico querían que sus teorías fueran eficaces, debían ser capaces de considerar esa otra parte que tradicionalmente no habría sido de su competencia. Sin posicionarse acerca de las condiciones de posibilidad físicas o metafísicas del influjo recíproco entre cuerpo y alma, Platner aspiraba a presentar a partir de este dualismo originario una especie de fenomenología sobre una base empírica lo más rigurosa posible. Schopenhauer se familiarizó profundamente con esta teoría de la relación cuerpo-alma gracias a las lecciones de *Anthropolo-*

[22] *Antropología para médicos y sabios en general.* (N. de la T.)

gische Psychologie que Schulze, seguidor de Platner, dio en Gotinga.[23]

Casi al mismo tiempo, en los cursos de Lógica y Metafísica impartidos entre 1797 y 1812, precisamente a partir del comentario de los *Aforismos* de Platner, Fichte criticaba con fuerza las posiciones defendidas por este. Partiendo de los resultados de la dialéctica trascendental kantiana, Fichte rehusaba categóricamente el tratamiento del alma como ente y por tanto la atribu-

[23] Al describir el proceso de nacimiento de este nuevo campo de estudio en la Alemania de finales del siglo XVIII, Eckardt Scheerer ilustra perfectamente la constelación conceptual en la que maduran las lecciones de antropología de Schulze: «Hacia el final de la Ilustración se consolida una tendencia cada vez más firme a tratar la psicología de una forma que, en términos modernos, llamaríamos "interdisciplinar". Esta tendencia está orientada inicialmente a la realización del ideal del "médico-filósofo" y tiene como efecto determinar un acercamiento entre psicología empírica y medicina. Ernst Platner, que en 1772 recupera el concepto de antropología proveniente del Renacimiento, la define bastante rigurosamente como la observación "de cuerpo y alma en sus relaciones recíprocas y delimitaciones". Casi al mismo tiempo, el sensualismo francés, sobre todo en Helvétius, va tomando una dirección histórico-sociológica (en los términos del tiempo «moral») que contribuye a ampliar el campo conceptual que abarca el término "antropología". Es por ello que la psicología aparece a menudo hasta el siglo XIX con el título de "antropología", en algunos casos con la precisión de "psíquica" o "psicológica". Los filósofos del idealismo alemán siguieron este uso lingüístico y el modo de pensar subyacente, contribuyendo a su vez a reforzarlo». Véase la entrada «Psychologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [*HWPh*], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 1606. Para dar una idea de las dimensiones que este fenómeno estaba asumiendo en Alemania, Odo Marquardt cita en la entrada «Antropología» del *HWPh* (1971), p. 367, junto a Kant y Herder, a otros treinta y dos autores que durante este periodo se ocuparon explícitamente de antropología en sus publicaciones. Una lista completa de los títulos de las obras relativas a esta cuestión lo proporciona Marquardt en su *Zur Geschichte des philosophischen Begriffes Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, en Basilea-Stuttgart, *Collegium Philosophicum*, 1965, pp. 230 y ss. El cuadro se completa teniendo también en cuenta el nada desdeñable número de veintidós revistas que hasta el siglo XIX trataban en Alemania de los mismos temas. Una lista completa de ellas puede encontrarse en Eckardt, John, Van Zantwijk y Ziche, *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800*, Colonia: Böhlau, 2001, pp. 143-144. La más autorizada de todas ellas fue sin duda *Gnothi Sauton. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793), publicada por Karl Philipp Moritz y Karl Friedrich Pockels, a quienes se unió en 1792 Salomon Maimon.

ción de valor científico a una disciplina, la psicología, que tenía que exponer sus características. En las lecciones sobre los *Hechos de la conciencia* de 1810-11 llegaría a declarar explícitamente que lo que la tradición llamaba alma no podía ser más que el cuerpo mismo, siendo cualquier duplicación superflua. Al hacer esto Fichte enlazaba con el auténtico significado que había atribuido al cuerpo, el de primer instrumento del concepto de finalidad elaborado bajo la égida del deber moral, es decir, vehículo de la acción impresa al *Soll*. Mientras que en Kant el tratamiento del cuerpo no encontraba todavía espacio en las *Críticas*, siendo relegado a las lecciones de antropología y psicología, allí donde se hablaba de la articulación de los sentidos como condición de posibilidad de la intuición sensible, en Fichte el cuerpo se convierte en finalidad encarnada y es el primer objeto sobre el cual el yo ejerce su poder racional, siendo así el medio esencial por el que guía su libre acción moral en el mundo del no-yo privado de razón.

Fichte habla por primera vez de modo exhaustivo sobre el cuerpo en los *Fundamentos del derecho natural* del año 1796, donde sostiene que el ser racional no puede configurarse como individuo capaz de producir efectos sin atribuirse un cuerpo material. Para obtemperar a la función que la razón prescribe, ese cuerpo debe además reunir las características de ser a un tiempo estable y mudable, siendo con ello *materia articulada y organizada*. Teniendo en cuenta la comparación con Schopenhauer, hay que poner aquí el acento en la premisa principal que Fichte establece para la deducción del cuerpo, que no es otra que la *libertad* del yo. Tan solo en nombre de la esfera de libertad que el yo debe atribuirse en su acción sobre el no-yo se impone que el primero esté dotado de un cuerpo con determinadas características. Nuestro caminar erectos, el hecho de que con ello adquieran libertad de acción los brazos y las manos y en

definitiva toda la forma del cuerpo humano no es sino expresión de la razón *libre*. Es la razón la que *quiere* y por tanto promueve en el ser humano la liberación progresiva del cuerpo de las meras operaciones de autoconservación, a las que queda en cambio confinado en el caso de los demás animales.[24] Esto comporta evidentemente en Fichte la teorización de una relación muy estrecha entre voluntad y cuerpo, que desarrollará en particular en su primera reelaboración importante de las lecciones de la *Doctrina de la Ciencia*, la *Wissenschaftslehre nova methodo*. Estas lecciones fueron impartidas entre 1796 y 1798 paralelamente a la redacción y publicación del *Derecho natural* y del *Sistema de la Ética*. En la *Wissenschaftslehre nova methodo*, el plexo práctico-teorético, presentado originariamente con el término *Tathandlung*,[25] se reconoce en el *querer*, donde de hecho se fundan de manera imprescindible el momento cognitivo de la posición de un fin guiado por la razón teorética y el arranque de su persecución operado por la razón práctica. Coherentemente con este planteamiento, en el *Sistema de ética* de 1798 Fichte presenta el cuerpo como materia articulada al servicio directo de la voluntad, llegando incluso a suponer una dependencia directa del querer respecto de características específicas del cuerpo humano, como por ejemplo la mayor concentración del sentido del tacto en las manos con relación al resto de la superficie corporal, que permitiría de por sí poner ese precioso instrumento al servicio de la razón práctica.

[24] De manera análoga a lo que ya sostenía Kant en su «Rezension zu Peter Moscati, Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen», en *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*, 67, pp. 265-266 (23 de agosto de 1771). [Ak. 2: 423-425.]

[25] Término normalmente traducido por «acción», pero también como «acción absoluta», «acción actuada» o «acto puro». Puede verse al respecto la entrada correspondiente en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1992, tomo 4, pp. 3193-3194. (N. de la T.).

Precisamente en esta idea del cuerpo como expresión directa de la voluntad hallamos el punto de mayor afinidad entre Fichte y Schopenhauer, y a su vez el lugar donde los caminos de los dos filósofos comienzan a divergir hasta convertir sus respectivas filosofías en completamente inconciliables.[26]

La importancia conferida al cuerpo en la filosofía de Schopenhauer emparienta a esta última con este conjunto de reflexiones fichteanas que por otra parte él conocía muy bien. Sin embargo, en Schopenhauer, tan pronto como el cuerpo pasa de estar en el ámbito eminentemente práctico a ocupar un lugar de primera magnitud en el terreno exquisitamente teorético, su importancia se transforma incluso en preeminencia. El cuerpo no solo deja de ser un obstáculo para el conocimiento de la verdad, como ocurría en la tradición platónico-cristiana que había sido ya superada en este punto por Fichte, sino que se convierte por el contrario en la primera vía de la verdad auténtica, en el único instrumento que permite rasgar el tejido intuitivo-conceptual que sirve de sustancia al ilusorio velo de Maya. Este paso se da en paralelo con el cambio radical de signo del cuadro interpretativo en el que se inserta el tratamiento del cuerpo. En la concepción de Schopenhauer, la red afectivo-pulsional que entrelaza el espíritu y el organismo humanos, en lugar de ser expresión seminal racional, es considerada la manifestación plena de una potencia ciega y originariamente ajena a la razón: la voluntad.

Y si para Fichte, fiel en esto al paradigma kantiano, la voluntad puede definirse con total derecho como voluntad, y no como mero arbitrio, tan solo si es el ejercicio práctico de un fin racional, con lo que consiguientemente el cuerpo humano, en tanto que expresión suya, se hace realmente presente sólo en

[26] Harald Schoendorf propuso un estudio comparativo más general sobre este tema en su *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Múnich: Johannes Berchmann Verlag, 1979.

virtud de fines fijados de manera expresa en obediencia al deber moral, para Schopenhauer vale exactamente lo contrario. Para él, el cuerpo, justamente en tanto que objetivación de la voluntad, no puede y no debe ser considerado un medio al servicio de la razón, porque es por el contrario la razón la que queda reducida en él y por él a instrumento de la voluntad.

Esta diferencia se manifiesta de modo ejemplar en la manera en que los dos filósofos piensan que adquirimos plena conciencia de nuestra corporeidad. Ya en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* hablaba Schopenhauer del cuerpo como *objeto inmediato*, una definición que había podido conocer precisamente en las lecciones de antropología de Schulze. Cuando Schopenhauer efectúe la distinción terminológica entre *Leib* y *Koerper* —que en Fichte no está hecha de manera explícita, aunque Schoendorf señale que a partir de un determinado momento el filósofo abandona el término *Koerper* para usar sólo el de *Leib*—, lo hará justamente para subrayar las dos modalidades en que se nos da ese ente. *Koerper* es nuestro cuerpo en la representación, mediado pues por la representación y siendo en rigor mera representación entre las representaciones u objeto entre los objetos. En cambio, *Leib* es el objeto inmediato, la corporeidad tal como se nos presenta en una experiencia completamente inconmensurable con cualquier otra experiencia que se pueda hacer de otros objetos corpóreos, que se nos manifiestan por contra solo como representaciones. Es al poder hacer esta distinción cuando al ser humano se le revela la radical duplicidad constitutiva de su existencia mundana, que no se encuentra en el tradicional dualismo cuerpo/alma, sino en el de representante/representado y, del año 1815 en adelante, en el de voluntad y representación.

Por tanto, toda la especulación teorético-práctica que Fichte desarrolla con vistas a una *deducción* del cuerpo no posee ningún

valor para Schopenhauer o, en caso de poseer alguno, vale solo para uno de los dos significados del término, el que resulta en rigor menos interesante. Fichte usaría así el término *Leib* sin percatarse de que está hablando del *Koerper*, y desde el punto de vista de Schopenhauer su error fundamental consistiría justamente en haber sentido la necesidad de efectuar una deducción privilegiando el acceso conceptual, y por tanto representativo, al cuerpo, cerrándose de manera definitiva cualquier posibilidad de llegar a él de forma auténtica. Para decirlo con un solo término, el discurso de Fichte sobre el cuerpo está viciado de intelectualismo y es fruto de la premisa, asumida por él, de que todo el ámbito de nuestra experiencia ha de ser reconstruido en el saber como única forma del trascendental. Es bien cierto que Fichte dejará siempre espacio a un excedente capaz de reactualizar sin descanso la experiencia, tanto hacia abajo, con el concepto de *impulso*, como, a partir de 1800, hacia arriba, con el de *Absoluto*, pero es igualmente verdad que aquello de lo que se puede afirmar con derecho que se es consciente y por tanto el ámbito del saber del que la filosofía puede verdaderamente tratar, concierne solo a las formas representativas, y *Doctrina de la Ciencia* es lo mismo que *logología*. Con su tratamiento del cuerpo y, en particular, con su errónea comprensión de la relación de este con la voluntad, debida a un prejuicio moralístico-racionalista, Fichte revela no advertir cuál es la segunda fuente de conocimiento que el ser humano es capaz de alcanzar; la ligada a la experiencia no representativa que podemos hacer del cuerpo.

4. Voluntad y razón

Llegados a este punto resultará ya claro dónde y por qué ambos autores se alejan en sus respectivas concepciones de la *voluntad*.

La diferencia reside en la valoración no tanto de la voluntad en sí, como de su relación con la razón, que en los dos filósofos aparece invertida de manera idéntica. Para Fichte, seguidor en este punto de la filosofía práctica kantiana, la voluntad es razón práctica, y en ausencia de un ejercicio consciente de las facultades superiores no puede actuar ninguna voluntad, sino a lo sumo el impulso. Para Schopenhauer vale exactamente lo contrario, pues la voluntad, entre las múltiples manifestaciones en que se da a conocer en las diversas especies, llega en el caso del ser humano a asumir *incluso* la máscara de la razón práctica y a servirse de ella para alcanzar su finalidad de autoconservación y, sobre todo, de autopotenciación.

Veámoslo a la luz de un ejemplo que me parece paradigmático. En el margen de una transcripción de las lecciones sobre los *Hechos de la conciencia* (1811-12), Schopenhauer interviene con una larga nota —que parece coeva a la redacción de la transcripción— en el punto en que Fichte deduce el cuerpo articulado e introduce la decisión como algo que «está en el tiempo, pero sin duración».[27] Schopenhauer argumenta al contrario: «[...] que la decisión está fuera de todo tiempo es algo que puede decirse en tanto que es un acto de la voluntad que, como cosa en sí, está más allá de todo tiempo».[28]

Tratándose pues de la primera aparición de la equivalencia entre *acto de la voluntad* y *cosa en sí*, o quizá incluso entre *voluntad* y *cosa en sí*, me parece que es digna de señalarse la circunstancia de que esta equivalencia surja justamente al hacer la comparación con la filosofía fichteana. Si se coteja el estilo de las glosas al margen hechas por Schopenhaer en las lecciones de Schulze con las de Fichte, se evidencia fácilmente que las segun-

[27] HN 2, 56:31. Traducción realizada a partir del original alemán. (N. de la T.)
[28] HN 2, 57:18. Traducción realizada a partir del original alemán. (*N. de la T.*)

das, a pesar de ser de carácter polémico, tienen un contenido mucho más marcadamente especulativo. Desde su cátedra, Fichte invitaba textualmente a sus discípulos a pensar por sí mismos y a no aceptar como verdadero nada que no brotase de una íntima convicción. Por otra parte, estaba completamente seguro de que quien tuviera el propósito de comprender verdaderamente lo que él decía, arribaría necesariamente, en virtud sin más de las leyes del pensamiento, a sus mismas conclusiones. El joven Schopenhauer acepta desde luego la exhortación, pero, contrariamente a las expectativas del maestro, llega a menudo al final de su razonamiento a conclusiones completamente opuestas a las suyas. Y aun así es evidente que esta confrontación intelectual lo incita a realizar reflexiones fundamentales, que van más allá del mero rechazo de una posición filosófica apuntando a su superación original.[29]

En el fragmento de *Der handschriftliche Nachlass* hace poco citado, la cuestión fundamental reside en la relación entre voluntad y tiempo. Para Fichte la decisión, en tanto que expresión de la voluntad guiada por el fin, ha de caer en el tiempo, aun sin duración, porque debe provenir de un concepto que se constituya en la actividad reproductiva del intelecto y a su vez ha de intervenir en el actuar, que ocupa totalmente la conciencia sin dejar espacio al pensamiento reproductor. Dado que para Fichte la conciencia solo puede rellenarse con un único contenido

[29] Otro estupendo ejemplo será la parodia de la exposición de la *Doctrina de la Ciencia* seguida por Schopenhauer en 1812, presente en el *Nachlass* con el título de *Fichtes bleierndes Maerchen*, HN 2, 341 y ss. Cuando Guenter Zoeller comenta este texto en su *Kichtenauer. Der Ursprung von Schopenhauers* Welt als Wille und Vorstellung *in Fichtes* Wissenschaftslehre 1812 *und* System der Sittenlehre [en *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, edición de Lore Hühn, Wuerzburg: Ergon, 2006], remarca la deuda de la filosofía moral de Schopenhauer con la ética fichteana, pues su afán por superarla le sirvió de estímulo.

cada vez, no resulta posible que al mismo tiempo que se piensa, esto es, que se formulan conceptos, se pueda obrar físicamente y, viceversa, mientras se actúa en el mundo no se pueden realizar operaciones conceptuales. Teniendo esto en cuenta, si el concepto de fin ha de ser capaz de incitar a la voluntad a la acción y estar presente para orientar la decisión, su mando debe necesariamente caer en el tiempo como la acción que dirige, pero por otra parte no puede extenderse sin inhibir la capacidad de actuar, resultando con ello ineficaz.[30]

A Schopenhauer, toda esta elaborada explicación le parece harto complicada y confirmará después que la premisa fichteana de que la voluntad ha de tener una relación originaria con las facultades cognoscitivas superiores del intelecto y de la razón es un error garrafal que contradice los datos más simples de la experiencia. A su modo de ver, las cosas pueden explicarse de una manera más sencilla situando el acto de la voluntad fuera del tiempo, como sucedido ya desde siempre, y siendo de hecho expresión de esa inmutable objetivación de la voluntad que en adelante se identificará con el carácter inteligible kantiano.

Hay que añadir otro aspecto que caracteriza esta ya de por sí enorme diferencia, que tiene que ver con otra premisa de estas dos conclusiones, fruto del distinto modo en que los dos autores entienden la relación entre unidad del principio y dialéctica funcional para su despliegue. Para Fichte, que considera que la razón impregna de manera unitaria el mundo y la historia del ser humano, el principio es radicalmente unitario y se escinde de manera solo formal, esto es, por efecto de su manifestarse a la conciencia en forma de saber. Incluso el no-yo se encuentra ahí

30 Se trata de la famosa cuestión, ya expuesta por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de si la pretensión de la razón de tener un efecto práctico real está bien fundada o si el creador no habría hecho mejor dejando que nuestras acciones estuviesen guiadas sin más por el instinto.

solo para que el yo pueda llevar a cabo su deber racional de seguir la prescripción del deber moral. Así, la escisión dialéctica que pone en marcha el devenir del mundo es, en último término, una especie de expediente técnico que atañe al mundo de las representaciones y es parte de un plano racional providencial.

Por el contrario, en Schopenhauer la escisión atañe al fundamento mismo, a la voluntad. Aquí quizá pueda captarse su deuda especulativa con el Schelling de la *Freiheitsschrift*,[31] donde se habla justamente de un *Grund*[32] que realiza una escisión en su interior. Para Schopenhauer, tal escisión intrínseca a la voluntad es de hecho fundamental tanto para su afirmarse objetivándose en estadios cada vez más elevados como para poder formular en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* su propuesta de salvación moral. El orden del mundo no lo mantiene la dialéctica, sino el conflicto, y lo que está en juego no es la composición de una contradicción en la conciencia que haya de ser revelada como meramente aparente, sino la composición de fuerzas mediante el sometimiento y la asimilación recíprocos. Este conflicto no es algo solo aparente, sino que radica en lo más íntimo de la voluntad misma; es el único significado auténtico del mundo como representación del que la dialéctica —en su significado original de erística, esto es, del arte de disputar para derrotar al adversario— será el punto más alto. Y lo que para Fichte es expresión de la búsqueda de unidad, es en Schopenhauer afirmación, en niveles cada vez más elevados, de la escisión originaria de la voluntad.

31 *Escrito sobre la libertad*. (N. de la T.)
32 Fundamento. (N. de la T.)

Schopenhauer como educador. Nietzsche, lector de Schopenhauer

Joan B. Llinares
Universitat de València

1. El reconocimiento de una experiencia de formación

Schopenhauer es un autor que ocupa un lugar de primera magnitud en Nietzsche. Esa presencia es muy notable en todas las etapas de su filosofar. Muchas de sus obras están escritas dialogando con ese maestro, bien para seguir sus pasos a su modo y manera, bien para discutir con él y llevarle la contraria, presentando otras alternativas, un nivel que intenta ser más crítico y radical en la consideración de los problemas. Las referencias a este autor son también innumerables en el *epistolario*, en los *escritos póstumos y* en los *fragmentos póstumos* que se han conservado de ese grafómano excepcional, de manera que ofrecer los diferentes perfiles de la imagen contrastada que nos dibuja va más allá de las dimensiones de un artículo. Por tanto, aquí y ahora nos concentraremos en un solo escrito del por entonces catedrático de Filología Clásica de la Universidad de Basilea, su *Tercera consideración intempestiva* titulada *Schopenhauer como educador*. Deseamos recordar uno de los testimonios principales de la historia efectiva de este filósofo en la historia de las ideas, una de las reinvindicaciones más bellas y sugerentes de su persona y de su obra.

Plaza y Valdés editores

Este texto relativamente breve, de unas cien páginas, se publicó en el otoño de 1874 y tiene un encuadre histórico bien preciso. M. Montinari, en el apunte con el que finaliza su edición italiana de esta *Intempestiva*,[1] subraya el elemento generacional del escrito, que es, ciertamente, un testimonio de *los hijos de la generación de 1848*, de uno de sus miembros que ha vivido la *guerra franco-alemana de 1870-71* y la conmoción de la *Comuna de París*, de alguien que ha sufrido en carne propia la fragilidad de la civilización moderna y los peligros que corre la cultura, en especial en Alemania, por culpa del militarismo y el nacionalismo fervorosos, del historicismo predominante, herencia de la filosofía hegeliana, y por la multitud de filisteos de la formación que por entonces ocupan los institutos de bachillerato y las universidades, exponentes típicos de una generación mediocre sin grandes personalidades. El joven Nietzsche, como es sabido, apostó por dos remedios, *la metafísica de Schopenhauer*, con sus características supranacionales y suprahistóricas, supraoccidentales y supracientíficas, artísticas, heroicas y en cierto modo religiosas, y *la música de Wagner*, entendida como fruto de la sabiduría trágica y como renacimiento de la tragedia antigua. Su antropología metafísica a favor del *genio* no promete un mundo feliz lleno de rosas, ni una búsqueda placentera de la verdad, más bien lo contrario, insiste en el sufrimiento que conlleva la heroica dedicación al conocimiento y la lucha por el nacimiento de verdaderos humanos que digan sí a la vida y rediman de la existencia. No puede negarse, por tanto, el tono *romántico* que predomina en este escrito.

Un par de años después su autor vivirá una fuerte ruptura explícita con tales planteamientos y comenzará en soledad un

[1] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore* (5.ª ed.), edición de M. Montinari, Milano: Adelphi, 2005, pp. 111-115.

nuevo camino que le llevará por parajes insospechados. Este cambio tan llamativo se estaba gestando a fuego lento, pero en su fuero interno, sin demostraciones públicas, según la propia versión de su autor, que en el «Prólogo» de 1886 al segundo volumen de *Humano, demasiado humano* dice:

> No se debe hablar sino cuando no cabe callar; y solo hablar de lo que se ha *rebasado*: todo lo demás es charlatanería, «literatura», falta de disciplina. Mis escritos no hablan más que de mis victorias... En tal medida todos mis escritos, con una única, por cierto esencial, excepción, han de ser fechados con antelación —siempre hablan de un «tras de mí»—: algunos, como las tres primeras *Consideraciones intempestivas*, incluso antes aún del periodo de nacimiento y de vivencia de un libro anteriormente publicado (el *Nacimiento de la tragedia* en este caso, como no puede ocultársele a un observador y comparador más sutil)... Cuando en la tercera *Consideración intempestiva* expresé mi veneración por mi primer y único educador, por el *gran* Arthur Schopenhauer —lo haría ahora todavía con mucha más fuerza, también más personalmente—, ya me encontraba, por lo que a mi propia persona se refiere, metido en medio del escepticismo y la disolución morales, *es decir, tanto de la crítica como de la profundización de todo pesimismo habido hasta entonces*, y, como dice el pueblo, ya no creía «en nada en absoluto», ni siquiera en Schopenhauer.[2]

Nos hemos de plantear, por consiguiente, algunas cuestiones ineludibles: ¿qué veracidad tiene lo expresado en esa

[2] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, vol. II, trad. de A. Brotons, Madrid: Akal, 1996, pp. 7-8. Sobre estas líneas véase el comentario de Germán Meléndez «L'approfondissement du pessimisme comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche», en Paolo D'Iorio y Olivier Ponton (eds.), *Nietzsche et la philosophie de l'esprit libre*, París: Rue d'Ulm, 2004, pp. 61-78.

incipiente *Intempestiva*?, ¿estamos ante un documento de mera transición?, ¿contiene afirmaciones que perdurarán a lo largo del filosofar nietzscheano respecto al *gran* Schopenhauer?, ¿qué rasgos caracterizan tanto este texto juvenil como el proyecto global de su autor, quien en su madurez todavía podría expresar de manera más fuerte y personal su nunca desmentida veneración por su único educador?

2. Composición y publicación de un texto

Conocer el contexto de *gestación* del libro nos ayuda a contestar estas cuestiones, a matizar lo afirmado en 1886. Las notas que Nietzsche redactó para elaborarlo proceden en su mayoría de la primavera de 1874, esto es, de su preparación próxima. Como documenta la carta a Rohde del 4 de julio de ese año, el trabajo para pulirlo y darle la última mano fue arduo, y le ocupó gran parte del verano, en días de penoso calor. En efecto, Colli y Montinari indican que la primera mitad del escrito la envió a su nuevo editor, Ernst Schmeitzner, de Chemnitz, el 19 de agosto, y la segunda mitad el 9 de septiembre. Las últimas correcciones las hizo el 26 de septiembre. La edición estuvo lista en octubre, Nietzsche recibió los primeros ejemplares entre los días 7 y 15, y los envió de regalo a las amistades como una forma de festejar su trigésimo aniversario, precisamente ese 15 de octubre de 1874. Para algunas personas, como Cosima Wagner, ese escrito enseguida se convirtió en *su Intempestiva* preferida, como dice en la carta del 26 de dicho mes.

Si se contabilizan las citas que aparecen en el texto, es evidente que Schopenhauer ocupa un lugar destacado, con referencias tanto a *El mundo como voluntad y representación*

como a *Parerga y Paralipómena*, pero también los motivos entresacados de dramas musicales y de escritos de Wagner, o de los ensayos de R. W. Emerson, son numerosos, sobresaliendo por encima de todos los abundantes pasajes que se toman de un autor esencial, Goethe, que no en balde fue coetáneo de aquel filósofo, vecino también de Weimar, ciudad en la que residía su madre, y persona con la que tuvo trato y en la que pudo ver la encarnación de un gran hombre y un gran artista, de un genio, en definitiva. Resultan también de interés las críticas a intelectuales del momento, como D. F. Strauss, a quien ya había dedicado Nietzsche su *Primera consideración intempestiva*, y a dos filósofos alemanes que serían hoy modelos intocables: Hegel, blanco de las invectivas de Schopenhauer y, por tanto, diana casi inevitable de las flechas del discípulo, y Kant, presentado reiteradamente como docto típico, filósofo sin grandeza, acomodaticio y propenso a ser utilizado por los pseudofilósofos universitarios que ni siquiera saben sentir la formidable conmoción que sufrió la minoría selecta de la generación de Heinrich von Kleist y la del propio Schopenhauer por las consecuencias antidogmáticas de sus críticas. Estamos lejos, pues, del notable reconocimiento que contiene *El nacimiento de la tragedia* de la filosofía kantiana como *sabiduría trágica*, condición indispensable, junto con la schopenhaueriana, del renacimiento del arte trágico en Alemania, es decir, de la música y los dramas wagnerianos. Esta crítica preludia consideraciones futuras más corrosivas.

Sobre la preparación de esta *Tercera intempestiva*, el epistolario aporta algunos datos significativos, una carta a Erwin Rohde de aproximadamente el 14 de mayo de 1874 documenta que por esas fechas el título que aún llevaba era *Schopenhauer entre los alemanes*. En otra al mismo destinatario, pero un poco anterior, del 10 de mayo, se afirma que «la n.º 3 de las

Intempestivas está en un punto de preparación tal que ya solo falta una cálida lluvia fecundadora: y entonces surgirá de repente como una planta de espárragos».[3] Esta apreciación era demasiado optimista, pues casi cuatro meses hubieron de transcurrir para que Nietzsche pusiera el punto final a su manuscrito, el día 9 de septiembre, a pesar de lo que también le había dicho a Carl von Gersdorff en su carta del 8 de mayo: «he concluido mi tercera *Intempestiva*, hasta el punto de que, si estuvieses aquí, el trabajo para la publicación podría ya comenzar [...]. El título [...] es: *Schopenhauer entre los alemanes*. Te digo que será *bonito*».[4] No estaban tan claras las cosas en la mente del escritor. La primera página del cuaderno U II 6, redactada en la primavera de ese año, presenta ese título todavía provisional con mayor extensión: *Schopenhauer como educador y maestro de disciplina de los alemanes*, un título que ya manifiesta, no obstante, la aparición del que acabará siendo definitivo.[5]

En torno al proceso de redacción de este escrito, la carta a Franziska y Elisabeth, su madre y su hermana, del 26 de marzo, dice que «ahora quiero retomar el trabajo para la n.º 3 de mis *Intempestivas*».[6] Luego eso aclara que lo había comenzado anteriormente y que se había interrumpido su confección. La carta a Carl von Gersdorff de finales de febrero, en la que le comunica el envío de dos ejemplares de la *Segunda intempestiva*, acabada por entonces de publicar, delata que ya había

[3] F. Nietzsche, *Correspondencia II. Abril 1869-Diciembre 1874*. Ed. y trad. de M. Parmeggiani y J. M. Romero Cuevas. Madrid: Trotta, 2007, p. 466. Citaremos como Correspondencia II.

[4] Ibíd., p. 463.

[5] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. I (1869-1874). Ed. de D. Sánchez Meca; trad., introd. y notas de L. E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2007. Fragmento póstumo 34[1], p. 559. Citaremos como FPI.

[6] Correspondencia II, p. 456.

comenzado la elaboración de la *Tercera*: «*Vivat sequens n.º 3!*».[7] Otras cartas a Rohde y al mismo Von Gersdorff documentan que la corrección de las últimas pruebas de imprenta de la *Segunda intempestiva* acabó antes de mediados de ese mes de febrero y que, desde entonces, Nietzsche dirigió en parte sus energías a la redacción de la siguiente, la cual en algunos momentos había pensado dedicar a otros temas, a *Richard Wagner en Bayreuth*, o a *Cicerón y el concepto romano de cultura*, por ejemplo.[8] Conviene añadir que durante esa primavera aún pensaba en la empresa de las *Intempestivas* como una colección de *trece* obras, como la imprescindible realización de un proceso complejo que quizá le posibilitaría liberarse de todo lo polémico, negativo y odioso que le oprimía el alma, para así ganar una bien merecida paz desde la que emprender nuevas aventuras.[9] En cualquier caso, la gestación de esta *Intempestiva* sobre *Schopenhauer* le llevó desde mediados de febrero, en que se publicó la *Segunda,* dedicada a la *historia*, hasta finales de septiembre, en que acabaron las correcciones de las galeradas; en total, así pues, casi nueve meses, como si ese escrito fuera una criatura humana que requiere lenta maduración.

3. Schopenhauer en los cuadernos de 1870-1874

Los *fragmentos póstumos*, como ya hemos tenido la oportunidad de comprobar, aportan información complementaria, pues la reflexión sobre la obra de Schopenhauer atraviesa varios de los cuadernos de notas de su autor desde sus años en Leipzig y su

7 Ibíd., p. 450.
8 Ibíd., p. 446.
9 Ibíd., p. 462, carta a Carl Fuchs del 28 de abril de 1874.

llegada a Basilea. No es el momento de comentar la contundente presencia de la filosofía de *El mundo como voluntad y representación* en *El nacimiento de la tragedia* y en los escritos, estudios y apuntes preparatorios de esa obra, porque la cantidad y la calidad de esos materiales merece tratamiento detallado. Piénsese, por ejemplo, en el importante símbolo del grabado de Durero *El caballero, el diablo y la muerte* como interpretación de Schopenhauer, o en las extensas citas de este en el texto, sea para definir qué es el talante filosófico, el principio de individuación, la poesía lírica o la música como arte excepcional de máximo rango ontológico. No obstante, conviene saber que antes incluso de haber acabado Nietzsche ese libro le surgen proyectos y cuestiones que, aunque a menudo ya están insinuados en dicho escrito, van más allá de sus páginas y tienen su desarrollo en otra parte, varios de ellos precisamente en la *Tercera intempestiva*. En uno de los fragmentos póstumos de 1871 que recogen notas para *El nacimiento de la tragedia*, cuando esta obra aún se llamaba *Música y tragedia*, Nietzsche escribe: «El mundo griego como la única y más profunda posibilidad de vida. Nosotros volvemos a vivir el fenómeno que nos impulsa o hacia la India o hacia Grecia. Esta es la relación entre Schopenhauer y Wagner».[10] Aparece aquí el tema de la incidencia schopenhaueriana en la formación del joven filólogo que puede rastrearse en toda la obra del pensador, la importancia de la India, de la filosofía india y de la religión india, del hinduismo y el budismo en particular. Atendiendo a esa alternativa, conviene señalar que, como documenta el fragmento póstumo 23[25] del invierno de 1872-1873, Nietzsche quería dedicar su libro en ciernes, *Los filósofos de la época trágica*, «en memoria de Schopenhauer».[11]

10 Cf. fragmento póstumo 9[36], FPI, p. 239.
11 FPI, p. 412.

He aquí otro ejemplo de sus intereses, el fragmento póstumo 7[159], de finales de 1870-abril de 1871, dice así:

4. Sobre el lenguaje y el estilo de Schopenhauer

> Aquella fuerza vigorosa y viril, y su lenguaje que alcanza a la profunda intuición artística, hasta la altura solar de la mística, con la cual nuestro filósofo «actual» busca arreglárselas mediante el término despreciable de «elegancia». ¡Ah, estos «elegantes»! Les falta completamente ese *pathos* moral y ese tono uniformemente elevado, etc.[12]

Como es obvio, el *lenguaje* del *escritor* Schopenhauer y su relevancia *moral* son dos aspectos que fascinan al discípulo. El fragmento 7[189] presenta un listado de once temas que desarrollar, entre los que se incluyen *Schopenhauer*, así como la *historia* y *Wagner*. Todos ellos serán objeto de posteriores *consideraciones intempestivas*, pero en esa enumeración ya aparecen otras cuestiones por entonces constantes y reiteradas, como el *Estado*, la *religión* y la *educación*.[13] En otros listados cobra interés la *filología*.[14] Y, por supuesto, también el problema de la *formación* en general, y de la *formación clásica* en particular; no en balde Nietzsche preparó e impartió durante los primeros meses de 1872 un *ciclo de conferencias* sobre esa temática, abordando la situación de los institutos de bachillerato y de las universidades, en el que la figura de Schopenhauer ocupa un papel esencial, similar al de Sócrates en los diálogos

12 FPI, p. 186.
13 Cf. FPI, p. 193.
14 Cf. fragmento póstumo 8[38], FPI, p. 208.

platónicos. Nos referimos a *Sobre el futuro de nuestras instituciones de formación*. Como pronto desistió de publicarlas, es plausible suponer que se consideró legitimado para aprovechar materiales que había leído en esas conferencias y darles entrada en la redacción de la *Tercera intempestiva*. Al menos eso se comprueba en cinco temas: el de la crítica al *Estado* (primera y tercera conferencias); la crítica a la *economía política* imperante en la concepción de la formación rápida y corriente (primera conferencia); la necesidad de educarse en *el hablar y el escribir*, atendiendo en primer lugar a los *clásicos* tanto de la lengua materna como del griego y el latín (segunda conferencia); la reflexión sobre *los dos caminos* que se le presentan a todo joven en la actualidad, el de la masa y el triunfo, y el de la soledad y el sacrificio (cuarta conferencia), y la *crítica a la Universidad y a la filosofía universitaria* (quinta conferencia). En estos cinco temas de raigambre schopenhaueriana hay continuidad y notorias coincidencias de fondo y de forma entre lo dicho en 1872 y lo publicado en 1874.

En los planes elaborados por entonces para posibles obras futuras también aparece Schopenhauer en relación con otra cuestión persistente, la *grandeza* o, mejor dicho, la tensión entre lo pequeño y lo grande: «Comprensión para lo que es grande y fecundo».[15] Más aún, un *escrito póstumo* de ese momento, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, acabado en la Navidad de 1872, contiene un texto que se titula «Sobre la relación de la filosofía schopenhaueriana con la cultura alemana». A Nietzsche le preocupaba que la reciente victoria bélica significase una deplorable depauperación cultural. Las huellas de Schopenhauer son, así pues, omnipresentes en esos primeros años en Basilea y se hacen particularmente explícitas en múltiples frentes. Si acaso

15 Cf. fragmento póstumo 8[92], FPI, p. 221.

es correcto interpretar el fragmento póstumo 19[4] del verano de 1872-comienzo de 1873[16] en el que se lee «Prólogo a Schopenhauer» como el *primer indicio* del proyecto de lo que luego será *Schopenhauer como educador*, entonces se podría afirmar que este escrito estuvo desarrollándose un par de años, hasta lograr un caudal satisfactorio. En efecto, condensa las aguas de un lago en el que confluyeron varias corrientes de diversa cualidad: una de ellas abordaría críticamente la *figura del docto o erudito* y la dedicación inhumana a la «ciencia pura»; otra criticaría el modelo de hombre *courant* en la *economía política* imperante en los centros de formación del presente; una tercera meditaría sobre *el arte de hablar, de leer y de escribir*;[17] una cuarta confrontaría la vida y la cultura en *la época trágica de los griegos* con la civilización europea y con la cultura alemana de la época; una quinta criticaría *el culto al Estado*, y al *Estado nacional* más en concreto, en la Modernidad; una sexta reivindicaría *la función de la verdadera filosofía* y prolongaría el diagnóstico schopenhaueriano sobre la filosofía universitaria, es decir, presentaría la genuina naturaleza del filósofo, destacando sus relaciones con la religión y con el arte; una séptima correlacionaría la *filosofía trágica* que se necesita en el presente con los *filósofos preplatónicos*, los que vivieron y pensaron en la época de la tragedia griega, etc.

De hecho, un título que ya aparece en el fragmento póstumo 19[85] de verano de 1872-comienzo de 1873 y que perdura al menos hasta 1875 es el siguiente: «Sabiduría y

16 FPI, p. 324 y nota del traductor.

17 Hay fragmentos póstumos que documentan que una *Intempestiva* podría haber estado dedicada a este tema, «Sobre leer y escribir», en el que también entrarían consideraciones sobre el discurso, cf. los fragmentos 26[20, 22, 23] de la primavera de 1873, así como el fragmento póstumo 29[226] de verano-otoño de 1873, FPI, pp. 435-436 y 516.

Plaza y Valdés editores

ciencia. *Sobre los filósofos*». Ese escrito, como así consta, estará «dedicado al inmortal Arthur Schopenhauer».[18] Desde el verano-otoño de 1873, y en apuntes que después se utilizarán para la redacción de la *Tercera intempestiva*, Nietzsche ensaya otros títulos para esa obra en ciernes: *Los apuros de la filosofía*,[19] *Penurias de la filosofía*,[20] *Del destino del filósofo*,[21] *El filósofo*,[22] *Educación del filósofo*,[23] etc. Las notas de comienzos de 1874 y de la primavera de ese año documentan que la meditación sobre este tema llevará a las reflexiones críticas sobre la filosofía en la universidad, en diálogo y homenaje al famoso apartado schopenhaueriano de *Parerga y Paralipómena* dedicado a la *filosofía universitaria*.[24]

La nietzscheana metáfora del lago profundo de alta montaña es particularmente adecuada, pues connota que en él las aguas se remansan sin estridencias, poco a poco, uniéndose en viva totalidad, ya que proceden de diversas fuentes y arroyos que

18 FPI, p. 344. Sobre planes en torno a un escrito que en ocasiones también se titula *El filósofo. Consideraciones sobre la lucha entre arte y conocimiento* hay muchos fragmentos póstumos de 1872-1873. Hasta comienzos de 1874, es decir, hasta que se dedique a preparar la *Tercera Intempestiva*, Nietzsche piensa en un escrito consagrado al tema de *Los filósofos*, cf. el fragmento póstumo 32[7], FPI, p. 536.

19 Fragmento póstumo 29[197, 198], FPI, pp. 509-510.

20 Fragmento póstumo 30[15], FPI, p. 526. En el apartado D de los planes para este libro, que ya prefigura muchos de los temas y capítulos de la *Tercera Intempestiva*, se dice lo siguiente: «Imagen de Schopenhauer. Contraste entre su *sabiduría práctica* eudemonológica (la sabiduría mundana de épocas demasiado maduras como la del español) y su filosofía más profunda, solamente intuida. Condena el presente desde dos puntos de vista. Yo no veo por de pronto ninguna otra posibilidad a no ser la sabiduría mundana de Schopenhauer para la práctica, la sabiduría para las necesidades más profundas. Quien no quiera vivir en esta contradicción, deberá luchar por una *Physis mejorada* (cultura)».

21 Fragmento póstumo 29[223], FPI, p. 515.

22 Fragmento póstumo 29[230], FPI, p. 517. Un capítulo de ese futuro libro, el 5.º, estaba dedicado a «Schopenhauer».

23 Fragmento póstumo 32[73], FPI, 551.

24 Este mismo título tiene el fragmento póstumo 32[75], FPI, p. 551.

atraviesan diferentes laderas y prados y, por ello, arrastran distintos minerales y cualidades. Por eso es un símil apropiado para referirnos a Schopenhauer en las notas póstumas de su discípulo, pues con facilidad podríamos ampliar el número de manantiales que nutren la meditación nietzscheana sobre el maestro, por ejemplo, recordando el problema de las *relaciones entre ciencia y filosofía* y las críticas a la «ciencia pura» y al «conocimiento desinteresado», al pretendido «impulso hacia la verdad», que bien merece ser problematizado; o el sentido de la consagración a la *filología clásica*, es decir, la función que deben desempeñar los filólogos que no sean meros eruditos o lingüistas que se limitan al mecánico ejercicio del método comparativo; la crítica al presente, a la llamada *cultura del presente*, tan esclava de la opinión pública y del periodismo, de las modas y afrancesamientos, del orientalismo y las cosas picantes, etc. Por lo demás, el hecho de que tengamos otras tres *Intempestivas* acabadas y publicadas, las dedicadas a D. F. Strauss (*Primera*), al historicismo (*Segunda)* y a Wagner en Bayreuth (*Cuarta*), hace que cuando abordamos la *Tercera* tendamos a posponer el tratamiento de las cuestiones que en aquellas aparecen en primer plano, como si estuvieran ausentes en el escrito sobre Schopenhauer, cosa que es falsa, pues muchos temas persisten y se interrelacionan y aparecen en todas las cuatro *Intempestivas* con mayor o menor desarrollo. Así sucede en casi todos los problemas enumerados, con una importante salvedad: al menos desde 1870, tanto Wagner como Nietzsche interpretan la estética schopenhaueriana según sus respectivas filosofías de la música. En este delicado punto, el joven filósofo no coincidía plenamente con el magmático y absorbente compositor, y sin embargo parece ser que se hallaba en notable cercanía con el autor de *El mundo como voluntad y representación*. En los fragmentos póstumos sobre tales cuestiones estético-musicales es posible percibir diferencias

entre lo meditado por su autor y lo publicado en sus libros.[25] Y es constatable que, quizá por reservar esos materiales para la *Cuarta intempestiva*, o para su exposición y desarrollo en futuras ocasiones, en la *Tercera* haya un significativo silencio sobre *la filosofía schopenhaueriana de la música*. Importa, pues, que esta llamativa ausencia no sea interpretada como si ese poderoso tema también faltara en dicho lago profundo que es «Schopenhauer» en el joven Nietzsche.

En el cuaderno U II 7 A del invierno de 1872-1873 anotó tres sentencias que tenía preparadas para usar en sus escritos y que manifiestan algunas de sus principales tesis en su reivindicación del maestro. Estos textos acaban todos con su nombre y forman los fragmentos póstumos 24[4,5,6]:[26]

> Se habla a menudo de la *República de los eruditos*, pero no de la *República de los genios*. En esta sucede lo siguiente: a través del desolado intervalo de los siglos, un gigante llama al otro sin que el mundo de los enanos, que se arrastra por debajo, perciba algo más que un ruido confuso, y sin que se dé cuenta de que algo sucede. Y de nuevo, estos enanos hacen incesantes bufonadas y producen un gran ruido allí abajo, van cargando con lo que aquellos han dejado caer, proclaman héroes que son también enanos, pero aquellos espíritus gigantescos no se dejan molestar por ello, sino que continúan su diálogo entre espíritus sublimes. Schopenhauer.
>
> Mis contemporáneos, descuidando completamente mi obra y celebrando entre tanto lo que es mediocre y malo, han hecho todo lo posible por confundirme a mí mismo. Schopenhauer.
>
> El genio es el portador de la cruz de la humanidad, para

25 Cf., p. ej., el artículo de E. Fubini «Música absoluta y *Wort-Ton-Drama* en el pensamiento de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 2 (2002).

26 FPI, p. 420.

redimirnos de la tosquedad y de la barbarie. Schopenhauer.

En la primavera-otoño de 1873, Nietzsche redactó una nota que condensa de manera admirable lo que podría ser el primer índice o esquema general para ese futuro escrito que ya pensaba redactar. Es una buena síntesis de su visión de Schopenhauer y puede servir de guía para leer la *Tercera intempestiva* y como resumen de la misma. Dice así:

> Sobre *Schopenhauer*. ¡Es ridículo imaginárselo en una Universidad actual!
>
> Su teoría eudemonista está destinada, como la de Horacio, a hombres experimentados, su otra teoría pesimista no es en absoluto para los hombres actuales: estos, a lo sumo, introducirán sus insatisfacciones y volviéndolas a echar fuera creerán que han refutado a Schopenhauer. Toda esta «cultura» presenta un aspecto tan indeciblemente infantil, como aquel júbilo que se produce después de una guerra. Schopenhauer es simple y honesto: no busca hacer frases. Qué fuerza tienen todas sus concepciones, la voluntad, la negación, la idea del genio de la especie. En la exposición no hay desasosiego, sino la clara profundidad de un lago tranquilo o con ondas que baten la orilla de una manera casi imperceptible. Schopenhauer es rudo como Lutero. Es el ideal de escritor más riguroso que tienen los alemanes, nadie se ha tomado de una manera tan seria este ideal. A través de su imitador Hartmann se puede ver lo solemne que es. Infinita es su grandeza por haber vuelto a pensar el fondo de la existencia, sin abstracciones eruditas, sin detenerse en la escolástica. Es interesante estudiar a los otros, porque ellos inmediatamente llegan a una posición en la que se permite el conocimiento erudito, pero nada más. Schopenhauer destruye la mundanización, y al mismo tiempo la fuerza barbarizante de la ciencia. Despierta la necesidad más desmesurada: lo mismo que la había suscitado Sócrates. Este, sin embargo, evocó la ciencia:

> Schopenhauer, la religión y el arte. Se había olvidado lo que era la religión, lo mismo que la relación del arte con la vida. Solo a través del pesimismo han sido comprendidos de nuevo los dos. Pero la profundidad que deba tener la nueva religión es el resultado de que: 1) el motivo de la inmortalidad desaparezca, con el miedo a la muerte; 2) la división de alma y cuerpo se suprima; 3) se comprenderá de un modo mucho más radical que no es posible superar la miseria de la existencia mediante correcciones de carácter paliativo; 4) no existe la relación con un dios; 5) la compasión (no el amor propio, sino la unidad de todo el que vive y sufre). Contraimagen de la cultura, cuando la religión ya no debe ser posible. Resignación trágica.
>
> Schopenhauer está en contradicción con todo lo que hoy *se considera* «cultura»: Platón estaba en contradicción con todo lo que *era* entonces cultura. Schopenhauer se adelanta a su tiempo: nosotros presentimos hoy su misión. Él es un destructor de las fuerzas hostiles a la cultura, vuelve a abrir los fundamentos profundos de la existencia. Gracias a él vuelve a ser posible la jovialidad del arte.[27]

5. Un autorretrato indirecto

Antes de que comencemos a considerar el texto de 1874 debemos escuchar todavía ciertas indicaciones de su autor que pueden orientarnos: como ya hemos visto, Nietzsche, en determinado momento de su madurez, en 1886, y aprovechando que reeditaba sus obras en otro sello editorial, las releyó y escribió su propia interpretación sobre ellas, construyendo así una especie de lúcida autocrítica y de autobiografía intelectual. Esa tarea condensa su trabajo como *autor*, como ha dicho Claus Scheier, y se encuentra

[27] Fragmento pótumo 28[6], FPI, p. 456.

en unos «prólogos» extraordinarios y en ese apartado de *Ecce homo* que se titula «Por qué escribo yo libros tan buenos», redactado ya en 1888. En estos textos, Nietzsche expone qué es entonces para él, entre otras cosas, lo que hizo en el escrito al que ahora dedicamos nuestra atención, *Schopenhauer como educador*. Su comentario empieza con una advertencia:

> [...] exceptuadas, como es obvio, algunas cosas, yo no afirmaría que las *Intempestivas* señaladas con los nombres de Schopenhauer y de Wagner puedan servir especialmente para comprender o incluso solo plantear el problema psicológico de ambos casos [...]. En el fondo yo quería hacer otra cosa completamente distinta que psicología: en ellos intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de la *cría de un ego*, de la *auto-defensa*, hasta llegar a la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales. Hablando a grandes rasgos, yo agarré por los cabellos, como se agarra por los cabellos una ocasión, dos tipos famosos y todavía no definidos en absoluto, con el fin de expresar algo, con el fin de tener en la mano unas cuantas fórmulas, signos, medios lingüísticos más. En definitiva, esto se halla también insinuado, con una sagacidad completamente inquietante, en la página 93 de la tercera *Intempestiva*. Así es como Platón se sirvió de Sócrates, como de una semiótica para Platón.[28]

Veamos qué dice en concreto ese pasaje al que se nos remite:[29]

> Schopenhauer [...] tuvo la indescriptible fortuna de ver al genio no

[28] Nietzsche, *Ecce homo. Las Intempestivas, 3*, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1998, pp. 86-87. Citaremos esta obra como EH.

[29] La nota de la edición castellana de A. Sánchez Pascual solo dice que se encuentra en el apartado o capítulo 7 de esa *Tercera Intempestiva*. Colli y Montinari remiten a la página de su edición donde se halla el texto.

> solo de cerca, en él mismo, sino también fuera de él, en Goethe: gracias a este doble reflejo se instruyó a fondo sobre todas las metas y culturas de los doctos, y llegó a ser sabio al respecto. En virtud de esta experiencia supo cómo tenía que estar constituido el ser humano libre y fuerte al que aspira toda cultura artística; conseguida esta visión, ¿podían quedarle aún muchas ganas de ocuparse del llamado «arte» a la manera docta o hipócrita del ser humano moderno? Pues él ya había visto incluso algo más elevado [...], había visto al santo como juez de la existencia. En modo alguno es posible determinar a qué temprana edad tuvo que haber contemplado Schopenhauer esta imagen de la vida [...]; se puede demostrar que el joven, y quisiera creer que el niño, tuvo ya esta tremenda visión. Todo lo que más tarde se apropió de la vida y de los libros, y de todos los reinos de la ciencia, no fue para él más que color y medio de expresión a la hora de reproducirla; incluso asumió la filosofía kantiana ante todo como un extraordinario instrumento retórico con el que creyó que podría expresarse todavía con mayor claridad sobre esa imagen: del mismo modo que para idéntico fin también le servía en ocasiones tanto la mitología budista como la mitología cristiana. Para él no había sino una única tarea y cien mil medios de resolverla: un único sentido e incontables jeroglíficos para expresarlo (7, 410-411).[30]

Si conjuntamos ambos textos, podemos construir la siguiente relación analógica: Sócrates fue en manos de Platón, como Kant en las de Schopenhauer, y como Schopenhauer en

30 *Schopenhauer als Erzieher*, en F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 1*, Herausg. von G. Colli y M. Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York: dtv-W. de Gruyter, 1980, pp. 410-411. Entre paréntesis pondremos el capítulo y a continuación las páginas citadas de este vol. 1 de la KSA. La traducción que citamos pertenece a: F. Nietzsche: *Schopenhauer como educador*, trad. de Joan B. Llinares, en íd.: *Obras completas*, vol. I: *Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca. Introducción, traducción y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. de Santiago, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 749-806. Sobre el conjunto de las *Consideraciones Intempestivas* remitimos a nuestro «Prefacio», ibíd., pp. 627-640.

las de Nietzsche, un conjunto de signos y de fórmulas, una especie de mímica y de semiótica para expresar determinada imagen del mundo, un medio o instrumento para formular una nueva filosofía. El autor citado en segundo lugar es el que hace hablar al primero, ya que este se ha convertido en una marioneta o muñeco que el ventríloquo mueve y al que hace decir lo que él quiere que diga. Esta función, en el caso de Platón, quizá fuera más factible, puesto que Sócrates no nos dejó nada escrito por su mano. Lo oral depende de la fragilidad de la memoria humana y, una vez fallecidos quienes fueron testigos e interlocutores de su vida pública repleta de diálogos, para conocer su obra dependemos de lo que luego redactaron algunos discípulos y coetáneos, el más genial de los cuales, el mejor escritor y el genuino filósofo, fue precisamente Platón. Pero ya no hubiera sido tan fácil repetir esa operación con él mismo de sujeto paciente por parte de cualquier otro escritor y pensador, aunque tuviera la talla de Aristóteles, pues de Platón ya se tenía un abundante *corpus* escrito que hablaba por sí mismo. Eso es también lo que sucede con Kant y con Schopenhauer, autores de importantes libros en los que están expuestas sus respectivas filosofías. Seguramente Schopenhauer hubiera disentido de que sus consideraciones críticas sobre la filosofía de Kant fueran un mero recurso de aprovechamiento retórico de las obras del filósofo de Königsberg, como parece decir su discípulo.[31] No obstante, Nietzsche afirma que su *Intempestiva* es un aprovechamiento de Schopenhauer para hacerle expresar sus propios problemas, es decir, su filosofía personal en determinada etapa de su vida, anterior, como

[31] En otras ocasiones Nietzsche parece indicar otra consideración, como en esta frase final del fragmento póstumo 19[212] de verano de 1872-comienzo de 1873: «Como modelo, las cuestiones de Schopenhauer sobre la filosofía y la crítica de Kant, *Schopenhauer*, I, 290». FPI, p. 368.

Plaza y Valdés editores

sabemos, a la redacción de *El nacimiento de la tragedia*. Ese intento puede ser, ciertamente, excesivo, subjetivo, parcial e interesado, pero también puede tener la virtud de brindar un retrato muy expresivo y particular, en el que destaquen rasgos que acaso pasan desapercibidos en otras lecturas más exhaustivas e impersonales, más académicas y eruditas del citado filósofo.

No está exento de orgullo este planteamiento llevado a cabo por un individuo que aún no ha cumplido los treinta años: este se mide de entrada nada menos que con Platón, y sugiere que Schopenhauer, el gran maestro y educador, no es más que una máscara, un jeroglífico, un recurso retórico en sus manos. Si las cosas son así, es obvio que su libro no tiene ningún interés psicológico como vía de acceso a la difícil personalidad de Schopenhauer, y resulta discutible como acercamiento a su filosofar. Por el contrario, seguramente lo gane como documento sobre la forma de ser y de pensar de un joven filósofo enmascarado que trabajaba de profesor de filología y aún no se presentaba como filósofo con nombre propio. En efecto, como reconoce Nietzsche a continuación, esos escritos, las *Intempestivas Tercera y Cuarta*,

> [...] en el fondo hablan meramente de mí [...]. [...] en *Schopenhauer como educador* está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*. ¡Sobre todo mi *voto solemne*! [...]. Aquí toda palabra está vivida, es profunda, íntima; no faltan cosas dolorosísimas, hay allí palabras que en verdad sangran. Pero un viento propio de la *gran* libertad sopla sobre todo; la herida misma *no* actúa como objeción [...]; quien aquí habla no es, en el fondo, «Schopenhauer como educador», sino su antítesis, «Nietzsche como educador».[32]
>
> Así pues, y desde su propio punto de vista, la voz cantante

[32] Nietzsche, EH, ed. cit., pp. 87-88.

en esta partitura la lleva el joven Nietzsche. No obstante, aunque se conceda esta fuerte implicación personal, esta transparencia indirecta, es innegable que, en el texto, *algunas cosas no se pueden exceptuar* y que hay en ellas una determinada lectura de la persona y la obra de Schopenhauer de acusada singularidad. En lo que sigue deseamos enumerar sus trazos principales.

6. Reivindicación de un magisterio

Nietzsche justifica su intempestiva consideración sobre el filósofo que le formó con estas palabras: el mejor medio de encontrarse un joven a sí mismo es «hacer memoria de nuestros educadores y moldeadores. Y por eso hoy quiero recordar a un maestro de doctrina y de disciplina del que he de gloriarme, *Arthur Schopenhauer*» (1, 341). Este merece el nombre de *educador* porque le liberó de las cadenas del miedo y la pereza, y le ayudó a encontrarse a sí mismo en su peculiaridad irrepetible, en su más genuino talante existencial: Schopenhauer consiguió que Nietzsche comenzara a conocerse a sí mismo e iniciara el camino que le llevó a descubrir su auténtica tarea, aunque ello significara abandonar una cátedra universitaria. Pero es, además, todo un *maestro* porque le proporcionó una doctrina en lo teórico, y le enseñó a tener una disciplina en la vida práctica. El cuaderno U II 6, de primavera-verano de 1874, dedicado todo él prácticamente a notas preparatorias para el texto de la *Tercera intempestiva*, contiene alguna particularmente significativa al respecto, como el fragmento póstumo 34[13]:

> Estoy lejos de creer que yo he comprendido correctamente a

> Schopenhauer, sino que únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; es por eso por lo que yo le debo la mayor gratitud. Pero, por lo general, no me parece ser tan importante, como hoy se cree, que se investigue con exactitud a cualquier filósofo y que se saque a la luz lo que él ha enseñado propiamente, en el más riguroso sentido de la palabra, y lo que no ha enseñado: tal conocimiento no es en todo caso apropiado para hombres que buscan una filosofía para su vida, y no un nuevo saber erudito para su memoria: y finalmente me parece inverosímil que algo así pueda ser realmente investigado.

El *encuentro* con la obra de Schopenhauer llegó a ser un *acontecimiento* en la biografía de Nietzsche. El filósofo cumplió las expectativas que aquel joven tenía, pues clamaba por «ser intempestivo», esto es, «*sencillo* y *sincero* en el pensamiento y en la vida», un objetivo difícil de lograr en la Modernidad. «En tales apuros, necesidades y deseos conocí yo a Schopenhauer» (2, 346). Por suerte, conservamos un texto, seguramente de finales de 1867, en el que Nietzsche lanza una mirada retrospectiva sobre los dos años que acababa de vivir en Leipzig y en el que cuenta ese encuentro crucial, como dirá en su enumeración de los principales acontecimientos de aquellos semestres universitarios: «Descubro a Schopenhauer».[33] Un día del otoño de 1865, entre finales de octubre y comienzos de noviembre, en una librería de lance hojeó un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación*, y lo compró, como si el *demon* que advertía a Sócrates le estuviera susurrando mensajes al oído para que se lanzara a una acción insólita en él, coger un libro imprevisto, conocido por azar, y llevárselo consigo.

Una vez en casa, me acomodé con el tesoro recién adquirido en

[33] F. Nietzsche, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Ed. de L. F. Moreno Clarós. Madrid: Valdemar, 1997, p. 297.

> el ángulo del sofá y dejé que aquel genio enérgico y severo comenzase a ejercer su efecto sobre mí. Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía yo el espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. Me asaltó un violento deseo de conocerme, de socavarme a mí mismo.[34]

Comenzó entonces la redacción de un diario singular, y alteró sus hábitos de vida, como si hubiera pasado por una especie de «ejercicios espirituales». La correspondencia del estudiante de filología manifiesta desde entonces la profunda huella de Schopenhauer, su interés por leer todas sus obras, pues ya para esas Navidades pidió que le regalaran *Parerga y Paralipómena*, así como la bibliografía secundaria más valiosa, por ejemplo, el libro de Ronald Haym sobre la filosofía del maestro, que acababa de editarse.

Ese magisterio es el que se reconoce y se describe en 1874: «Formo parte de los lectores de Schopenhauer que, después de haber leído una primera página escrita por él, saben con seguridad que leerán todas las demás y que atenderán cada una de las palabras que haya podido decir» (2, 346).

Schopenhauer ofreció una respuesta satisfactoria a las exigencias íntimas de aquel joven necesitado de orientación, en primer lugar, por su talante como *escritor*. Se percibe aquí que lo que Nietzsche ansiaba y no encontraba en ninguna universidad de su país era, en primer lugar, recibir una verdadera educación en *el arte de hablar y de escribir* («*Reden und Schreiben*» [2, 343-344]). Por ello, su primera alabanza al maestro consiste en una

[34] Ibíd., p. 273.

matizada consideración de las cualidades de su estilo en cuanto *escritor* destacado, que en cierta medida remite a Goethe: no aparentar nunca, hablar consigo mismo, escribir para sí, expresarse de manera honesta, áspera y cordial, como si se estuviera instruyendo a un hijo que escucha con amor; en suma: saber decir lo profundo de modo sencillo, lo conmovedor sin retórica, y lo estrictamente científico sin pedantería (2, 346-347). He aquí la emotiva confesión de Nietzsche:

> Nos hacen falta escritores así. La poderosa sensación de bienestar del hablante nos envuelve con el primer sonido de su voz; nos pasa como cuando entramos en el bosque de la montaña, que respiramos hondo y de pronto nos volvemos a sentir bien. Hay aquí un aire vigorizante, siempre del mismo tipo, esa es la sensación que tenemos; hay aquí una cierta candidez y una naturalidad inimitables, como la que tienen los seres humanos que son señores de sí mismos, y que en sí mismos se hallan en casa, en una casa muy rica, ciertamente: en contraposición con los escritores que son ellos mismos los primeros en asombrarse si, por una vez, han sido ingeniosos, y su exposición se vuelve entonces algo desasosegada y antinatural. De modo que, cuando Schopenhauer habla, aún menos nos recuerda al docto, el cual tiene miembros rígidos y torpes por naturaleza y es estrecho de pecho y, por ello, interviene de modo esquinado, cohibido o afectado; mientras que, por otra parte, el alma de Schopenhauer, ruda y en alguna medida semejante a los osos,[35] enseña no tanto a añorar, sino a rechazar la flexibilidad y la gracia cortesanas de los buenos escritores franceses, pero en él nadie descubrirá el aparente

35 El fragmento póstumo 35[11] de primavera-verano de 1864 contiene esta sentencia: «Schopenhauer es rudo, como Lutero. Hasta ahora es el modelo más riguroso de un prosista alemán, ninguno ha tomado tan en serio la lengua y los deberes que ella impone». FPI, p. 570.

> afrancesamiento, imitado y, por así decirlo, sobreplateado, del que tanto alarde hacen los escritores alemanes (2, 347).

Este texto permite descubrir elementos firmes en la positiva consideración nietzscheana de Schopenhauer que mantendrá de por vida, y consideramos que estamos legitimados para tal afirmación por los *símbolos y metáforas* que aquí utiliza, a saber, el bosque de montaña y el aire vigorizante, por una parte, y la naturalidad reivindicada de los humanos que son señores de sí mismos y están en su propia casa, una casa rica y bien provista, pero selecta y bella, por la otra.[36] Estos símbolos perduran en las siguientes etapas de su obra con coherencia y explícita reafirmación. Un poco después, Schopenhauer pasa a ser considerado no solo como escritor, sino como ser humano valioso, un compañero heroico y victorioso a seguir, que transmite bienestar:

> [...] al ser humano nada puede tocarle en suerte que sea más alegre ni mejor que estar cerca de alguno de los que cuentan con abundantes victorias, los cuales, puesto que han pensado lo más hondo, han de amar precisamente lo más vivo y, como sabios, terminan inclinándose ante lo bello. Ellos hablan realmente, no balbucean ni tampoco cotorrean imitaciones; se mueven y viven realmente, no de la manera tan siniestramente enmascarada como otras veces suelen vivir los humanos: por eso cerca de ellos nos sentimos al fin realmente bien, nos sentimos humanos y nos sentimos naturales, y, como Goethe, podríamos exclamar: «¡Qué cosa tan extraordinaria y deliciosa
>
> es un ser vivo!, ¡qué adecuado es a su estado, qué verdadero es,

[36] Esta consideración está inspirada en la sabia y rigurosa metodología de lectura de Nietzsche que hemos tenido la suerte de experimentar en excelentes conferencias y cursos magistrales del profesor Paolo D'Iorio.

cuánto ser tiene (*wie seiend*)!»[37] (2, 349).

Las tres características principales de la escritura schopenhaueriana son, para el Nietzsche que analiza la *impresión* que le causó su lectura, estas: la honestidad o la honradez (*Ehrlichkeit*), nota que le aproxima a Montaigne, otro escritor que ha multiplicado el placer de vivir en la tierra, de hacer de esta una patria y un hogar; la serenidad o jovialidad (*Heiterkeit*), rasgo que le aleja de David Friedrich Strauss,[38] y la constancia, la firmeza o autonomía (*Beständigkeit*), esa cualidad que le hace seguir su propio camino con rectitud y tesón, sin oscilaciones ni equívocos (2, 348-350). Sin embargo, Nietzsche no quiere que el lector pueda imaginar siquiera que esta apreciación fuera el resultado de un estudio filológico, de un análisis comparativo o de cualquier otra modalidad especializada del trabajo académico, de ahí que subraye en todo momento el sesgo íntimo y personal de sus estimaciones:

> Formo parte de los lectores de Schopenhauer que, después de haber leído una primera página escrita por él, saben con seguridad que leerán todas las demás y que atenderán cada una de las palabras que haya podido decir. Mi confianza en él fue inmediata y hoy sigue siendo la misma de hace nueve años. Para expresarme de una manera inteligible, aunque inmodesta y necia: yo lo comprendí como si hubiera escrito expresamente para mí (2, 346).

Yo no describo otra cosa que la primera impresión en

[37] Cf. Goethe, *Tagebuch der italienischen Reise*, IV, 9. Octubre, 1786.

[38] En cierto modo, la *Tercera Intempestiva* es, en positivo, la respuesta a la negativa consideración que como «escritor» merece D. F. Strauss en la *Primera*. Parte de los apuntes sobre este tema de cuadernos de notas de 1873 resuenan, pues, en las páginas de la *Intempestiva* de 1874.

> cierto modo fisiológica que Schopenhauer produjo en mí, esa mágica difusión de la fuerza íntima de una criatura de la naturaleza sobre otra que tiene lugar con el primero y el más leve de los contactos (2, 349).

Las tres notas arriba destacadas, así pues, son las impresiones de tal encuentro, de tal contacto, de tal experiencia vital, sentida con todo el *cuerpo*, desde el más estricto y radical nivel *fisiológico*, como una transmisión de energía entre dos seres vivos, hijos de la madre naturaleza. Schopenhauer proporcionó salud, difundió fuerza, en una palabra, dio bienestar y felicidad a su lector, de ahí la justificada admiración que Nietzsche le tributa y la gratitud que le reconoce. Merece destacarse la presencia de estos juicios en un texto de 1874, catorce años antes de lo que ya será habitual encontrar en textos en cierto modo paralelos, pero muy posteriores, como *El caso Wagner*. En efecto, esa lectura juvenil guarda sorprendentes semejanzas con la manera de describir el maduro Nietzsche su escucha de la ópera *Carmen* de Bizet, con su defensa de una estética fisiológica, con su filosofía de la fuerza y la voluntad de poder, etc.

Es asombroso que todo eso sucediera tan solo mediante la lectura de unas obras, es decir, únicamente desde el contacto con unos textos escritos. Por desgracia, Nietzsche deplorará siempre no haber podido entablar un diálogo personal con el hombre Schopenhauer, no haber podido verle cara a cara y compartir en alguna medida su peculiar vivir, sea conversando con amigos, o paseando con el perro por un jardín, sea degustando buena comida en un restaurante, o asistiendo a la representación de una obra de teatro o de ópera en un palco selecto de finos oyentes. Hasta hubiera sido maravilloso que hubiera podido haber intercambio epistolar entre ellos. De ahí

la redoblada atención que prestó a la escritura del maestro, como si fuera su testamento más precioso, el documento que permite reconstruir su inconfundible personalidad de manera bastante íntegra y detallada.

Comenzábamos nuestra lectura con un texto de *Ecce homo*, con una afirmación sobre la fuerte presencia de la voz de Nietzsche en este escrito dedicado a su maestro. Acabaremos con un fragmento póstumo de primavera-verano de 1874, el 34[20], que nos explica por qué:

> Sobre lo que uno ha aprendido en tales momentos de sublime soledad, ninguno tiene el derecho de emplear las mismas expresiones que Schopenhauer cuando él mismo expone sus experiencias, las cuales son, y deben permanecer, su propiedad sellada; y es todavía más indignante encontrar, en áridos extractos esqueléticos, más o menos en compendios de la historia de la filosofía, aquellas palabras a las que no tendrán nunca acceso la vida cotidiana y la mente vulgar. Más bien debería valer como regla: que nadie tenga el derecho a expresar sus experiencias interiores, a no ser que sepa también encontrar su propio lenguaje para expresarlas. Pues va contra la decencia, y en el fondo también contra la honestidad, considerar el lenguaje de los espíritus superiores como si no se tratase de hecho de una propiedad y como si se encontrase abandonado en la calle.[39]

[39] FPI, pp. 561-562.

La asimetría de la estética de Schopenhauer*

Antonio Carrano
Universidad de Nápoles Federico II

Dedicado a Giuseppina Malasomma.

1. Schopenhauer volvió varias veces sobre el tema de la estética,[1] al cual, como sabemos, no solo le dedicó el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, provisto después de los correspondientes *Complementos*, sino también importantes capítulos de *Parerga y Paralipómena*, donde encontramos interesantes reflexiones que amplían de hecho el «único pensamiento» que sirve de marco a su obra principal. La idea de tal pensamiento —como se colige del «Prólogo a la primera edición» de dicha obra principal— debía representar para él el principio organizador de un sistema sólido, cuya imagen adecuada, extraída del campo de la arquitectura, es expresión de ese modelo de filosofía que, en época reciente, Robert Nozick ha definido como «coercitiva».[2] Una

* Traducción del italiano de María Lida Mollo, revisada por Lorena Rivera León. Título original: «L'asimmetria dell'estetica di Schopenhauer».

[1] Sobre este tema continúa siendo fundamental el ensayo de O. Pöggeler «Schopenhauer und das Wesen der Kunst», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 14, 1960, pp. 353-389.

[2] «La terminología del arte filosófico es coercitiva: los argumentos son *poderosos* y mejores cuando son *demoledores*; los argumentos *te fuerzan* a una conclusión, si crees las premisas *tienes que* o *debes* creer la conclusión; algunos argumentos no tienen demasiada *garra*, y así sucesivamente.» R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 4. La traducción española se ha realizado a partir del origi-

Plaza y Valdés editores

imagen que ciertamente no es nueva y que no carecía de precedentes ilustres; basta pensar en Kant y Fichte, solo por citar los nombres de dos filósofos —el uno honrado y el otro denigrado por Schopenhauer— que muestran ya una diferencia profunda en el modo de declinar la cuestión del fundamento, para la cual el mismo Schopenhauer ofreció una solución nuevamente metafísica. Porque una cosa es volver visible —como había pretendido hacer Kant— la idea de una ciencia (la filosofía trascendental) a través de la metáfora del edificio («La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio»),[3] y otra es considerar —al igual que Fichte— que, una vez establecida la solidez como requisito fundamental de todo edificio, esta puede quedar garantizada solo si «todas sus partes se apoyan en sólidos cimientos» y si estos «no están fundados sobre nuevos cimientos, sino sobre terreno firme»; lo cual comporta la conciencia del hecho de que los principios no tienen cabida en el proyecto de los sistemas, sino que deben presuponerse para su construcción, ya que «su certeza no puede demostrarse en el ámbito de estos sistemas, pero toda demostración posible en estos la presupone ya».[4]

nal inglés: «*The terminology of philosophical art is coercive: arguments are* powerful *and best when they are* knockdown, *arguments* force *you to a conclusion, if you believe the premisses you* have to *or* must *believe the conclusion, some arguments do not carry much* punch, *and so forth*.» (N. de L. Rivera.)

[3] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), en *Kant's gesammelte Schriften*, hsrg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (de ahora en adelante se citarán con la abreviatura *Ak*), Bd. III, B27. Trad. cast.: I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1997, p. 59.

[4] Véase J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaft* (1794), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitztky, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1962 y ss. (de ahora en adelante citada con la abreviatura *GA*), I, 2, p. 116: «[...] alle Theile desselben [des Gebäudes] auf einen festen Grunde ruhen». «Der Grund ist fest, und er ist auf keinen Grund, sondern er

Y aún otra cosa distinta es reemplazar —como luego hizo Schopenhauer— una proposición primera, inmediatamente cierta (prescindiendo de su conexión con las otras), «un único pensamiento» (*ein einziger Gedanke*) que, al servir como piedra angular del edificio, posee la propiedad de mantener unidas todas sus partes, volviendo «orgánica» su concatenación, «es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella»,[5] con el objetivo, al menos según las intenciones del filósofo, de lograr una claridad en la exposición que sea proporcional a la «perfecta unidad» (*vollkommenste Einheit*) de la visión que está tras ella.

Ahora parece audaz esta idea de un edificio que se hace cuerpo en la conspiración orgánica del todo y de las partes, y que, por nuestra parte, podemos representarnos como una construcción que no se desarrolla hacia arriba y sobre varios planos, sino que se extiende a lo largo de una serie de ambientes comunicantes que permiten que desde el primero sea visible el último (y viceversa): una especie de galería, pues, que Schopenhauer consideró que no debía apuntalar mejor en el tiempo, al estar concentrado sólo en ampliarla con nuevos espacios, y en

ist auf einen Erdboden gegründet.» «Ihre Gewißheit kann in dem Unfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt schon voraus.»; tr. it.: «Sul concetto della dottrina della scienza», en *Dottrina della scienza*, a cargo de F. Costa, Roma: Bari, 1987, pp. 18-19.

5 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 1844,2 18593), en *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von W. F. von Lohneysen, Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (de ahora en adelante citados con la abreviatura *SWS*), Bd. I, p. 7. Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004, pp. 31-32. Véase asimismo el siguiente texto: «Un *sistema de pensamiento* ha de tener siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella una parte soporte otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada. En cambio, un *único pensamiento*, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad» (*SWS*, Bd. I, p. 7. Trad. cast.: íd.: *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 31).

Plaza y Valdés editores

la que puede penetrar sin inconvenientes solo quien ya sabe de filosofía y tiene familiaridad con la «antiquísima sabiduría hindú» (*uralter indischer Weisheit*). Por otra parte, no es casual que los nombres de Kant y del «divino Platón» (*des göttlichen Platon*)[6] se repitan desde el principio incluso en su reflexión estética, en la que es el segundo quien tiene verdaderamente el papel preeminente[7] al acuñar una teoría que, como veremos, presenta un desequilibrio ínsito a causa de la mayor relevancia dada, en lo concerniente al aspecto de la creación, a la concepción de la obra de arte y al momento de su ideación por parte del genio frente a su ejecución material y al momento de la aplicación de las reglas adoptadas por parte del artista, así como, en lo tocante al aspecto de la recepción, por el significado preeminente atribuido a la contemplación en detrimento del juicio de quien la admira (lector/espectador).

Son, en efecto, las «ideas de Platón» las que sirven aquí de modelo en la objetivación de la voluntad (de la kantiana cosa en sí), figurando como su proyección inmediata en forma de representación, según distintos grados en los que se reconocen «las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto inorgánicos como orgánicos, y también las fuerzas universales que se revelan de acuerdo con las leyes naturales».[8] Su inmutabilidad determi-

6 Sobre Platón y Kant, cf. G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milán: Riconda, 1969, cap. IV.

7 Cf. al respecto I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer*, Roma: Ubaldini, 1969, p. 360.

8 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §30, p. 245. Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §30, p. 223. Si Schopenhauer se refirió luego a la idea como «el fenómeno completo y perfecto» de las cosas, fue para especificar que él, aun entendiendo las ideas al modo platónico como «las formas permanentes, inmutables e independientes de la existencia temporal de los seres individuales», no las equiparaba a «la esencia de las cosas en sí mismas», por el hecho de que «una idea así concebida [...] en cuanto resultado de la

na la forma particular de su conocimiento porque, al exceder la esfera del «conocimiento del sujeto en cuanto conoce como *individuo*», que está sujeta al principio de razón, las ideas requieren de una forma de intuición apropiada que imponga la supresión de la individualidad del sujeto cognoscente.[9] De aquí también el valor de la experiencia artística: en el tipo de conocimiento que esta presupone o, mejor dicho, en el empeño que se le exige al sujeto, que debe elevarse «del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas», y que en consecuencia ha de apartarse de las afecciones del cuerpo que lo determinan, ante todo en sentido temporal, hacia un estado sereno en el que el conocimiento se emancipa del «servicio de la voluntad» (*Dienste des Willens*).[10] Una experiencia que, despojada de toda mediación conceptual y fundada en el conocimiento de las ideas, ha de apoyarse en una forma de intuición del objeto puro y simple (del cual es fetiche la obra de arte) que, en su punto culminante, debe conducir al individuo al olvido de sí en tanto que «un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*» (reines, *willenloses, schmerzloses, zeitloses* Subjekt der Erkenntnis).[11]

suma de todas las relaciones, constituye el verdadero carácter de la cosa y así la perfecta expresión del ser que se presenta como objeto a la intuición, pero captado, no en relación con una voluntad individual, sino tal como se expresa por sí mismo [...]» (A. Schopenhauer, *Ergänzungen* (1844), en *SWS*, Bd. II, cap. 29, p. 470. Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2003, cap. 29, p. 410).

9 Véase íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §30, p. 246. Trad. cast.: «Al ser esa la forma bajo la que se halla todo el conocimiento del sujeto en cuanto conoce como *individuo*, las ideas en cuanto tales quedarán siempre fuera de su esfera cognoscitiva» (íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §30, p. 223).

10 Véase ibíd., §§33-34, pp. 254-260. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §33-34, pp. 230-235.

11 Ibíd., p. 257. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §34, p. 233.

2. No podemos dejar de detenernos en esta breve relación de términos que delinean en su conjunto la estrategia argumentativa y el objetivo de la reflexión estética de Schopenhauer, que apunta a la eliminación del dolor por medio de un tipo de conocimiento previamente liberado del yugo de la voluntad al ser considerado no funcional para la conservación del individuo y de la especie. Se trata de un conocimiento que debe por ello «subsistir por sí mismo como un claro espejo del mundo»,[12] y asumir así ese noble rasgo del desinterés que según Kant caracteriza al goce estético (una vez que lo bello se ha distinguido tanto de lo placentero como de lo bueno, puesto que estos dos últimos son objeto de la facultad de desear), entendido como puro goce en virtud del cual el sujeto o solamente se siente a sí mismo (como justamente en la perspectiva de Kant) o, en contraposición, es lo menos consciente posible de su propio Yo haciendo que la voluntad desaparezca completamente de la conciencia (como sucede en cambio en la perspectiva de Schopenhauer).[13] Pero es también un conocimiento que, a pesar de comportar la liberación del estado de dependencia de la voluntad en la aprehensión de lo bello, ofrece una respuesta todavía transitoria a este problema al plantear una huida relativa *en el* tiempo que, en cuanto tal, logra emanciparse solo provisoriamente del tiempo y de su disiparse infinito.

El reconocimiento del arte como medio válido de liberación no ofuscó la conciencia del filósofo acerca de la breve duración del mismo, con respecto a la cual advirtió que «no se trata de una liberación duradera (*eine dauernde Freilassung*) sino sim-

[12] Ibíd., §27, p. 225. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §27, p. 207.

[13] Véase íd., *Parerga und Paralipomena* (1851), en *SWS*, cit., Bd., V, §205, p. 491. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Madrid: Valdemar, 2009, §205, pp. 905-906.

plemente de una breve hora de descanso (*eine kurze Feierstunde*), una emancipación excepcional y momentánea del servicio de la voluntad».[14] Teniendo en cuenta el carácter totalizador de la voluntad, la dependencia de esta resulta ser algo demasiado fuerte para que se pueda entender el arte como un fármaco capaz no solo de combatir el síntoma que representa el dolor (sirviéndose de las propiedades inmunizantes de las ideas), sino también de curar la enfermedad que constituye su causa (interviniendo sobre la voluntad para la supresión de la voluntad misma).

En efecto, aun abrazando una concepción igualmente negativa del placer y de la felicidad, Schopenhauer no consideró totalmente practicable la máxima de Epicuro según la cual: «En la supresión de todo tipo de dolor está el límite de la magnitud de los placeres. Allí donde hubiera placer, y mientras persista, no hay ni dolor físico ni espiritual, ni la mezcla de ambos».[15] Y pese a elogiar la identificación epicúrea del «máximo bien» (*höchste Gute*) con «el estado indoloro» (*schmerzlose Zustande*),[16] veía con mejores ojos el «ánimo impasible» (*unerschütterlichen Gleichmut*) de la ética estoica,[17] motivada por la asimilación del sufrimiento a la vida y, por ende, por su hallazgo en el interior mismo del hombre, ya que «no afluye a nosotros desde fuera sino que cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente del mis-

[14] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 29, p. 469:. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 29, p. 409.

[15] Epicuro, *Máximas*, en íd., *Obras*, trad. de Montserrat Jufresa, Madrid: Tecnos, 1999, p. 68.

[16] Véase A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §38, p. 280. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §38, p. 251.

[17] Acerca de la reflexión sobre la ética estoica, véase ibíd., §16, pp. 140-147; íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 16, pp. 192-206. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §16, pp. 137-143; íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 16, pp. 185-197 (texto citado aquí: p. 194).

mo».[18] De manera más precisa, Schopenhauer se atuvo tan fielmente a la concepción que liga la felicidad no a «una dicha que nos sobrevenga originariamente» (*eine [...] von selbst auf uns kommende Beglückung*) sino a «la satisfacción de un deseo» (*Befriedigung eines Wunsches*) entendido como «carencia» (*Mangeln*), que agudizó el sentido de la máxima epicúrea hasta invertirlo.[19] Y justamente haciendo hincapié en el tiempo, que para él, evidentemente, no solo es la condición de validez del principio de contradicción (que debe aplicarse aquí a los términos opuestos del placer y el dolor), sino también tanto una medida mayor, que está aquende y allende el momento singular (más o menos extenso), como el mecanismo de sucesión que jalona el movimiento pendular de la vida, oscilante entre deseo y satisfacción, dolor y tedio, para escapar del cual, «todo ser vivo» (*alle Lebenden*) se esfuerza, según Schopenhauer, «por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por "matar el tiempo"».[20]

Sin embargo, con respecto a la felicidad nos hubiéramos esperado algo más preciso sobre el proceso de saturación del placer que concierne también al arte, a pesar del hallazgo de su nacimiento en el «acto de autonegación» gracias al cual «el conocimiento se desprende totalmente de la propia voluntad».[21] Aunque Schopenhauer no ocultó esto, se quedó sin embargo en su simple constatación, afirmando no solo que el arte, sobre todo en la poesía, no supera el límite de una fugaz conquista de la

[18] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §57, pp. 436-437. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §57, p. 376.

[19] Véase ibíd., ed. cit., §58, p. 438. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §58, p. 377.

[20] Ibíd., §57, p. 429. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §57, p. 371.

[21] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 30, p. 473. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 30, p. 413.

felicidad —y justamente a través de la representación del esfuerzo por alcanzarla, que se torna vano a causa de un objeto (la felicidad como estado duradero) que se niega tanto a la representación como a la vida—, sino también que el «bien» del conocimiento puro liberado de la voluntad, al que aspira el arte, no puede materialmente «llenar la vida entera sino solamente momentos de la misma».[22] En particular, él no atribuyó el carácter temporáneo de su efecto al surgimiento de nuevas y más fuertes necesidades y deseos, capaces de distraer tanto al genio como al destinatario de la contemplación artístico/estética de la obra en la que están completamente absortos, sino que reconoció lo temporáneo en el modo de darse de esta, amenazada por el riesgo de generar «una fastidiosa e insípida melodía correspondiente al aburrimiento».[23] Por ello queda en parte desatendida la pregunta de por qué aquí la abstracción del tiempo y del espacio, y con ello de la individualidad misma, ha de tener necesariamente un «plazo» y ha de terminar abandonando al sujeto, dejando que regrese nuevamente, como si no fuera nada, al comercio normal con los objetos, después de haberse enfrascado en la contemplación, tan intensa como desinteresada, de las formas eternas de las cosas.

3. Ahora bien, si es cierto que adverbios como «del todo», «completamente» y otros por el estilo —a los que se recurre para reforzar predicados como «espontáneo» y «puro», referidos respectivamente al don ofrecido por el intelecto y al conocimiento desprovisto de cualquier intención— se concilian mal con el pronto regreso (como sucede) de la voluntad, también es cierto

[22] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §58, p. 440. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §58, p. 379.

[23] Ibíd., §58, p. 440. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §58, p. 379.

que la cuestión del arte es, en general, más compleja de lo que deja traslucir la reiterada magnificación del «total acallamiento de la voluntad que se precisa para la captación puramente objetiva de la esencia de las cosas».[24] Y ello, justamente en razón del impulso que Schopenhauer asoció a la voluntad, es un aliciente tanto para el intelecto, que de otra manera no se vería impulsado a su «tensa, agitada y esforzada actividad» (*mühesame, angespannte und ratlose Tätigkeit*), como para el conocimiento, que asimismo no se aplicaría en realizar sus «logros sobresalientes» (*ausgezeichnete Leistungen*).[25] Tenemos que admitirlo: aunque él reitere que «[...] si la captación intuitiva [...] es condición del *disfrute* de los objetos estéticos, tanto más lo es de su *producción*»,[26] es evidente que esa «captación intuitiva» no abarca todo el proceso de la creación artística, así como, tomada aisladamente, no puede asegurar el inmediato y certero reconocimiento de la obra auténtica, que a menudo no logra adquirir fácilmente el valor justo en el juicio de los hombres. He aquí por qué la cuestión del valor y del significado del arte, que es simple cuando se expone en los términos de una rígida oposición al deseo de la voluntad, se torna problemática e impone ulteriores razonamientos cuando en el discurso pasan a ser considerados detalladamente los dos aspectos de la producción y de la recepción de la obra.

Respecto del primer aspecto, hay que decir que Schopenhauer se ocupó de reformular el tema clásico de la relación

[24] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 30, p. 477. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 30, p. 416.

[25] Íd., *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §206, p. 493. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §206, p. 908.

[26] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 30, p. 478. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 30, p. 417: «Mas si la captación intuitiva totalmente objetiva y depurada de todo querer es condición del *disfrute* de los objetos estéticos, tanto más lo es de su *producción*».

entre *ars* e *ingenium* a la luz de su propia concepción de la obra como el fruto de una aprehensión inmediata de las ideas; una concepción que prevé un desplazamiento del objeto intuido del campo de las cosas reales, expuestas a la relación con la voluntad, al campo de la imagen: el mismo al que está sometido el sujeto que, por su parte, termina por perderse en el objeto intuido y «se hace consciente de sí mismo como puro sujeto», dado que «la conciencia toda no es sino su más clara imagen».[27] Pero quizá sería mejor invertir el orden, ya que la obra de arte logra presentarse en forma de «simple imagen» (*bloßes Bild*) para ofrecerse a «la captación desinteresada, involuntaria, y así puramente objetiva» (*die anteilslose, willenslose, und dadurch rein objektive Auffassung*) solo si hay alguien que se haya convertido antes en «el ojo eterno del mundo» (*das ewige Weltauge*),[28] imprimiendo en su retina, para luego reflejarlo, «lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo» (*das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt*).[29] A su abnegación, al «total olvido de la propia persona y sus relaciones» (*gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen*) que justamente hace del artista un genio —como se manifiesta ante todo

[27] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §34, p. 259. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §34, p. 234. Aunque sea solo de pasada, hay que señalar que la consecución de esta indiferencia entre objeto e individuo conlleva a juicio del filósofo tanto el hecho de que la voluntad en sí alcance su propio conocimiento como la desaparición de la voluntad individuada de la conciencia de quien, en la contemplación del objeto liberado de las formas del principio de razón, alcanza ese «descanso del corazón» (*Ruhe des Herzens*) que experimenta el sujeto puro del conocimiento, libre por tanto de la individualidad y del servicio de la voluntad, cuando «en cuanto tal, él es *todas las cosas*» (*als solches ist er* alle Dinge) (véase íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 30, pp. 478-479. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 30, pp. 416-418.

[28] Véase íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 30, pp. 477-479. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 30, pp. 416-417.

[29] Véase íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §36, p. 265. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §36, p. 239.

Plaza y Valdés editores

en la disposición a que prevalezca este estado de silencio de la voluntad, en «la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva» (*die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten*)— se debe para Schopenhauer el origen mismo del arte, al cual le compete, según su propia admisión, además del conocimiento de las ideas, «la comunicación de ese conocimiento» (*Mitteilung dieser Erkenntnis*).[30] El suyo es, en efecto, un «pensamiento original» (*Urdenken*) que «se produce en imágenes» (*geschieht in Bildern*) y que no se sirve de conceptos, como es en cambio el caso del «talento dentro de las ciencias de lo real, cuyo objeto siguen siendo las relaciones de las cosas entre sí»,[31] así como el suyo es un conocimiento intuitivo, capaz de «ver siempre lo universal en lo individual»[32] que una elevada fantasía dirigida a ampliar su horizonte «mucho más allá de la realidad de su experiencia personal» debe sostener.[33] Pero se trata de un pensamiento y de un conocimiento que, repetimos, abarcan solo una parte de la producción artística: la de la concepción formal de la obra, y no la de su «ejecución» (*Ausführung*) material, para la que se hace necesario dotar nuevamente de espacio al querer.

A fin de cuentas, el asunto es bastante simple porque, si bien es cierto que no existe ninguna obra de arte auténtica que no nazca en la mente del genio, esta debe no obstante surgir (no solo metafóricamente) también de sus manos para que la idea pueda traducirse en imagen y el arte pueda realizar su fin, que consiste en comunicar al exterior lo que él conoció desde el

30 Véase ibíd., §36, pp. 265-266. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §36, pp. 239-240.

31 Véase íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 31, pp. 488-489. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 31, pp. 426-427.

32 Ibíd., p. 489. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 31, p. 427.

33 Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §36, p. 267. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §36, p. 241.

principio. Por otra parte, en el momento en que el genio capta la esencia objetiva, autónoma de las cosas, tiene de ellas un conocimiento solo «privado» que debe convertir en «público», pues aún no ha logrado transmitir a los demás su intuición de cómo estas son en verdad. Del mismo modo, no puede llamarse «autor» hasta que no ofrezca una representación de las ideas a través de la imagen en la obra.[34] En efecto, para el genio concebir las ideas es, bajo el aspecto de la creación, un acto parcial que debe completarse y adquirir realidad en el acto de la reproducción material de esas ideas, con todo lo que ello conlleva en el plano técnico de las habilidades y reglas aprendidas y aplicadas por el artista. Incluso el mito del genio incomprendido, al que Schopenhauer contribuyó a dotar de importancia al tratar de su fabulada «locura» (*Wahnsinn*),[35] no implica que «guarde dentro de sí» el resultado de su contemplación, ya que el riesgo de incomprensión al que se expone concierne solo y únicamente al resultado de su objetivación en la obra. Puesto que la objetividad es un rasgo esencial de su aprehensión de las ideas —en la que Schopenhauer (al igual que el joven Schelling)[36] reconoció: «Lo inintencionado y sin propósito, más aún, lo en parte inconsciente e instintivo, lo que desde siempre se ha observado en

[34] Schopenhauer se detiene en el tema de la imagen en *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §209, pp. 498-499. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §209, pp. 912-914.

[35] Véase íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §36, pp. 274-277. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §36, pp. 246-248. Véase asimismo todo el capítulo 32 de las *Ergänzungen*, ed. cit., pp. 514-519. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 32, pp. 446-450.

[36] Cf. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), en *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856-1861, Bd. I, 3, cap. VI, §1. Trad. cast.: íd., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 410-426.

Plaza y Valdés editores

las obras del *genio*»[37]—, se trata de una prerrogativa de este último que de ninguna manera justifica su inactividad. Sin embargo, no es posible ocultar que, tan pronto como el genio se esfuerza por realizar el objetivo de comunicar su intuición, se ve obligado a apelar a la voluntad, si es que aspira a realizarse como artista consciente tanto del proceso como del intento de su producción, donde «vuelve a imperar el principio de la razón, según el cual se aplican apropiadamente medios artísticos a fines artísticos. Así ocurre cuando el pintor se ocupa de la corrección del dibujo y del empleo de los colores; el poeta de la disposición del plan, en cuanto a la métrica y a la expresión».[38]

4. Se entiende pues por qué Schopenhauer nunca se detuvo en el tema de la «*ejecución* de la obra», que interfiere por cierto negativamente —al estar ligado a la finalidad— con la concepción del «conocimiento originario artístico [...] separado e independiente de la voluntad».[39] Si el filósofo no cayó en contradicción fue justamente porque fijó un límite temporal también para ese conocimiento intuitivo, que a causa de su mayor extensión (además de por su nivel de asimilación) se distingue en el genio del conocimiento de cualquier otro hombre.

[37] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §206, p. 494. Trad. cast: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §206, p. 909. Schopenhauer se había expresado en términos análogos en su obra mayor para poner en claro la distinta aportación que hacen la idea y el concepto a la creación de los genios que se distinguen por la originalidad de la intuición y los «manieristas» que «[...] parten del concepto en el arte: se fijan en lo que gusta y surte efecto de las obras auténticas, se lo ponen en claro, lo captan en el concepto, esto es, en abstracto, y lo imitan abierta o veladamente con astuta intencionalidad» (íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §49, pp. 330-331. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §49, p. 290).

[38] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §206, p. 494. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §206, p. 909.

[39] Ibíd., §206, p. 494. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §206, p. 909.

> Por ello, a no ser que haya quienes sean totalmente incapaces de todo placer estético, hemos de suponer en todos los hombres aquella capacidad de conocer en las cosas sus ideas y, con ello, de extrañarse momentáneamente de su personalidad. El genio los aventaja solamente en el grado muy superior y la duración más sostenida de aquella forma de conocimiento, los cuales le permiten conservar el discernimiento necesario para reproducir lo así conocido en una obra espontánea, reproducción esta que constituye la obra de arte. A través de ella comunica a los demás la idea captada.[40]

Podemos señalar en este punto una primera asimetría en la estética schopenhaueriana entre los dos momentos de la producción artística —el de la ideación y el de la realización de la obra— que el filósofo se esforzó por distinguir más netamente que otros para no faltar al deber teórico que requería su «pensamiento único». Está claro qe al primer momento le reconoció bastante mayor importancia que al segundo, distinguiendo la «concepción» (*Konzeption*) como «lo más esencial» (*das Wesentlichste*), «como en el origen del ser humano la procreación».[41] Aunque ello se debe a motivos que en el fondo exceden el problema de la producción artística, pues están determinados por la evaluación de la pureza de un tipo de conocimiento que establece, al menos momentáneamente, una distancia con la voluntad, dando la impresión de una suspensión del tiempo que sin embargo no puede mantenerse en el paso de la ideación a la realización de la obra. También esta última requiere de un conocimiento, pero de un tipo de conocimiento muy distinto que, en tanto que técnico-instru-

[40] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §37, p. 278. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §37, p. 249.

[41] Íd., *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §215, p. 505. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §215, p. 918.

mental, pone nuevamente en juego el deseo de afirmación de la voluntad al dar lugar a una actividad.

Sin embargo, ya hemos visto cómo aquel conocimiento puro parece colocar al sujeto «fuera de la voluntad, del dolor, del tiempo», en tanto que esta actividad no solo debe partir de un intento (el de comunicar), sino que también requiere de tiempo (el que sirve para alcanzar la meta prefijada), y comporta muchas veces una carga de dolor (el de la insatisfacción por la obra en relación con la perfección de la idea). No se debe a otra cosa el que, a pesar de la escasa atención que recibió el filósofo, a nosotros hoy la ejecución nos parezca más rica y preciosa, para los fines del arte, que el acto de la concepción, cuyo proceso permanece oscuro no obstante el esfuerzo por aclararlo revelando sus ingredientes: «no tanto tiempo como ocasión y estado de ánimo».[42] Demasiado poco para impedir que aparezca como la versión más impuesta, y por ello también más fría, de la posesión del artista que, a partir de Platón (*Ion*), hace de la inspiración el momento insondable, y para él mismo desconocido, de su producción. Su relectura en términos de conocimiento cambia en efecto poco las cosas, en tanto que brinda únicamente al filósofo la ocasión de propalar el secreto creativo del genio, cuya figura, envuelta en el silencio de la voluntad, termina por confundirse con la de un chamán que cae en un estado de trance para convertirse en mediador entre los hombres y las ideas.

> Mas ese estado es justamente el que antes describí como imprescindible para el conocimiento de la idea, como contemplación pura, como un quedar absorbido en la intuición, perderse en el objeto, olvidar toda individualidad, suprimir la forma de conocimiento que sigue el principio de razón y solo capta rela-

[42] Ibíd., §215, p. 505. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §215, p. 918.

> ciones; con lo cual, simultánea e inseparablemente, la cosa individual intuida se erige en idea de su especie y el individuo cognoscente en sujeto puro de conocimiento involuntario, y ambos en cuanto tales dejan de estar en la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones.[43]

En verdad, en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer no fue más allá de la descripción de este estado de total abandono y absorción en el objeto. Y cuando intentó hacerlo en *Parerga y Paralipómena* basándose en la imagen de la fecundación (donde el objeto es a la «parte masculina» [*Männliches*] lo que el sujeto a la «femenina» [*Weibliches*], que naturalmente «solo será fértil en algunos felices instantes o en sujetos favorecidos»),[44] tuvo cuidado en dejar de lado toda implicación de la esfera sexual así como toda alusión directa a los genitales, después de haberlos llamado de manera poética en la obra mayor «el verdadero *foco* de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto al cerebro, que es el representante del conocimiento, es decir, de la otra cara del mundo, del mundo como representación».[45] Si fijamos ahora la atención en este dato no es para decir que Schopenhauer fue un filósofo olvidadizo de sus propias palabras o para atarlo a sus contradicciones (porque no es esto lo que cuenta a ojos de quienes hoy continúan ocupándose de su pensamiento, transcurridos casi ciento cincuenta años de su muerte), sino para remarcar lo arduo que le resultó dotar de contenido a un acto creativo, el artístico, tras haberlo confinado fuera del tiempo y en el pensamiento (aunque fuera «un pen-

[43] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §38, pp. 280-281. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §38, p. 251.

[44] Íd., *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §215, p. 505. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §215, p. 918.

[45] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §60, p. 452. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §60, p. 389.

samiento vivo, penetrante y original»[46] como el del genio). Al contrario, se muestra incluso coherente en sus afirmaciones, sobre todo si pensamos en cómo el tema del instinto sexual —«[...] la más decidida y fuerte afirmación de la vida también en el hecho de que tanto para el hombre natural como para el animal constituye el objetivo último, el fin supremo de su vida»[47]— se concilia con el intento de ligar la concepción de la obra con la fecundación, con miras al objetivo prefijado del arte que es la comunicación e, incluso de manera más primaria, la reproducción de las ideas. Solo que, si la analogía se da, resulta que no es únicamente la naturaleza, «cuya esencia interna es la voluntad de vivir misma»,[48] la que se sirve del individuo para el fin último de la continuidad de la especie, sino que el arte mismo se vale del particular, del genio, para la reproducción de las ideas a través de su obra. Precisamente es esto lo que también pensó el filósofo cuando vio que: «La obra de arte es simplemente un medio de facilitar el conocimiento en que consiste aquel placer».[49] Con la diferencia, no insignificante, de que a la naturaleza le es indiferente el perecimiento del individuo después de haber procreado, mientras que el arte no puede ciertamente ser indiferente al destino del genio una vez que se ha perpetuado en la obra: porque uno se convierte en nada en la perspectiva natural de la especie, mientras que el otro supera la prueba de la muerte con el reconocimiento de su valor por parte de la comunidad más extensa de los hombres, entrando así a formar parte de su historia y contribuyendo a definir su identidad.

46 Íd., *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §215, p. 505. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §215, pp. 918-919.

47 Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §60, p. 451. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §60, p. 388.

48 Ibíd., §60, pp. 451-452. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §60, p. 388.

49 Ibíd., §37, p. 278. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §37, p. 249.

5. Hemos llegado así al segundo aspecto de la cuestión, el de la recepción, respecto del cual hay que señalar una asimetría semejante en la estética de Schopenhauer. Ya no se trata de la asimetría entre los momentos de la «concepción» (*Konzeption*) y de la «ejecución» (*Ausführung*) internos a la producción artística, que lleva finalmente al filósofo a preferir las obras realizadas de una pincelada «sin mezcla alguna de intencionalidad y reflexión», a las «de lenta y reflexiva ejecución»;[50] sino de la asimetría que se da entre los momentos de la «conmoción» que produce la obra de arte en quien la admira y los momentos del «juicio» sobre la misma. En lo concerniente a la conmoción, no nos alejamos de la verdad si la consideramos como el equivalente de la contemplación del genio, en relación con algo que, en la dimensión que adquiere la obra, es el precipitado del esfuerzo del artista por «presentarnos la vida y las cosas tal como en verdad son», y sin embargo tal conmoción aparece por primera vez abierta a la contribución de quien la admira para que se renueve la adquisición de «la sabiduría de la propia naturaleza de las cosas» que ella encierra.[51] Creíamos haber captado ya lo esencial del arte en su neta identificación con el conocimiento intuitivo de las ideas, potenciado por la fantasía, y nos damos cuenta en cambio de que (por suerte) no es así. En efecto, dado que la obra no se limita a facilitar la aprehensión inmediata, la intuición de la esencia de las cosas, dejando de lado todo elemento perturbador de la realidad, tampoco el objeto (cuyo conocimiento estético es facilitado por el artista) se deja absorber del todo en el acto cumplido de la producción, sino que deviene autónomo superando esa concepción, para ofrecerse en el tiem-

[50] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 34, p. 526. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 458.

[51] Ibíd., cap. 34, pp. 522-523. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 455.

po a la contemplación de los demás. Lo cual significa, desde el punto de vista del lector/espectador, que si se da igualmente una contemplación estética (y en la forma invariada de una convergencia del «conocimiento del objeto, no como cosa individual sino como *idea* platónica, como forma persistente» con «la autoconciencia del cognoscente, no como individuo sino como *puro e involuntario sujeto del conocimiento*»),[52] podemos entonces admitir con el filósofo no solo que esa convergencia se renueva al darse la recepción (según un grado diferente, que depende de las capacidades y de la educación de cada hombre), sino también que esa recepción no comporta un abandono puro, como lo daría a entender la palabra «contemplación», puesto que añade algo nuevo cada vez que se repite.

Sin embargo, hay que agregar que Schopenhauer no asumió al respecto una posición nueva, atrapado como estaba entre dos fuegos: el de la exigencia de reconocer una forma de recepción individual no puramente pasiva, en tanto que capaz de contribuir de suyo a la emersión de la ya mencionada sabiduría, y el de la necesidad de preservar el valor de la obra de arte a través de una legitimación superior, capaz de salvarla del capricho de los tiempos. Si queremos considerar la primera, debemos recordar que esta participación es una consecuencia de su concepción de la posición subordinada del arte con respecto a la filosofía en lo tocante al modo de dar respuesta a la humana «aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia»[53]— y no hay duda de que, si la batalla tiene lugar en el campo del conocimiento, no hay competencia entre la manera virtual e implícita en que las obras de arte la satisfacen a

52 Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §38, p. 279. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §38, pp. 249-250.

53 Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 34, p. 521. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 454.

través de la intuición y la imagen, y la manera actual y explícita de la comprensión racional discursiva. De nuevo, para Schopenhauer el motivo debe encontrarse en la forma de adquisición de esa sabiduría que deviene «una posesión sólida y permanente» en el caso de esta última, mientras que sigue siendo precaria por el hecho de que «hay que estar generándola siempre de nuevo» en el caso de la otra.[54] Pero no es esto, o la idea del carácter mayormente elitista de la filosofía, lo que ha de ocuparnos en este momento en que nos interesa clarificar la ya afirmada necesidad de «la colaboración del espectador [...] para el disfrute de una obra de arte»,[55] que rompe de manera saludable la compactabilidad de la teoría de la recepción como contemplación paralela al conocimiento artístico de las ideas, al reconocerle a la fantasía un notable espacio de intervención. Una facultad que ya había sido invocada como ayuda del genio para permitirle extenderse libremente más allá de los confines de su experiencia personal, «permitiendo que pasen ante él casi todas las imágenes posibles de la vida»,[56] reaparece ahora para desempeñar una tarea fundamental en la recepción de la obra de arte, teniendo en cuenta que: «La colaboración del espectador que se requiere para el disfrute de una obra de arte se debe en parte a que esta no puede actuar más que por medio de la fantasía, de ahí que tenga que excitarla y esta no pueda nunca quedar fuera del juego ni permanecer inactiva».[57]

[54] Ibíd., cap. 34, p. 523. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 455.

[55] Ibíd., cap. 34, p. 523. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 455.

[56] Íd., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §36, p. 267. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §36, p. 241.

[57] Íd., *Ergänzungen*, ed. cit., cap. 34, p. 523. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 34, p. 455.

Así como para Schopenhauer la fantasía no es asimilable a la kantiana facultad de la imaginación, tampoco la libertad que él le reconoce se dedica a percibir la forma pura del objeto, o sea, la unidad de lo múltiple en la intuición.[58] Una vez asumida la negación de cualquier forma de primacía de los sentidos que son, por así decirlo, la condición pero no la causa del goce estético de la obra de arte, al filósofo no le queda más recurso que la fantasía para que el lector/espectador capte ese elemento espiritual que se ofrece, de forma material y en un contexto siempre determinado por las relaciones, a su contemplación. Es justo el vínculo de estas relaciones lo que apunta a suspender para él la contemplación estética, cuyo efecto de serenidad deriva de la exclusión de toda relación a favor de la compenetración fundamental y conjuntamente, de la anulación recíproca del sujeto y objeto particulares —olvidando, sin embargo, que se trata de un objeto que ya desde el comienzo había perdido su pureza en el proceso de su realización como obra, para cuya producción el genio se valió de los recursos del arte (τέχνη), consistiendo el primero de todos en no proporcionar una representación exhaustiva de la idea.

«*Le secret d'être ennuyeaux, c'est de tout dire*», escribió Schopenhauer siguiendo a Voltaire, despojando sin embargo a la afirmación de su sentido de salón para convertirla en una verdad del arte en sintonía con su propio pensamiento. He aquí esa verdad del arte: para colmar el genuino placer del arte, para satisfacer el goce de lo bello, la obra debe dejarle un margen de maniobra a la fantasía de quien disfruta de ella. De lo contrario, se expone al riesgo de parecer aburrida al saciar de manera inmediata el deseo del lector/espectador, que precisamente había

[58] Cf. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), en *Ak*, ed. cit., Bd. V, §9. Trad. cast.: íd., *Crítica del discernimiento*, trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, §9, pp. 166-170.

buscado en ella una distracción contra el tedio.[59] Al poner en guardia como pocos frente a esta enfermedad del espíritu del hombre —que aparece cuando este ha logrado satisfacer de manera duradera sus necesidades primarias (lo cual continúa siendo una verdadera meta para la gran mayoría de los hombres)—, Schopenhauer se dejó contagiar inadvertidamente en su reflexión estética por la preocupación del tedio: un estado que los hombres tratan de «alejar», así como también intentan sustraerse al dolor omnipresente de la existencia mediante distracciones en las que está involucrada su fantasía. Observamos esto no para insinuar que este contagio distrajera su atención de pensamientos más elevados, sino porque el tedio constituye para nosotros un tema de gran interés dado que el arte aparece finalmente como un objeto de consumo posible, planteando una situación en la que el artista deviene intérprete de la pregunta por el placer estético. Basta por ello esta simple constatación para asistir al desmoronamiento de todo el dispositivo conceptual puesto en marcha por el filósofo para liberar al arte, si bien dentro de límites precisos, de la tiranía de la voluntad. Salvo en el breve momento de la concepción del genio, quizá esta última no haya estado nunca realmente ausente de su discurso, pues deja sentir de nuevo su presencia cuando se pasa a considerar lo que también implica la recepción: «juicio, crítica, aplauso y gloria» (*Urteil, Kritik, Beifall, Ruhm*).»

6. Son pues estos los temas que dan título al capítulo vigésimo de *Parerga y Paralipómena*, en el que hallamos recogidas algo más que simples, ásperas y cortantes anotaciones sobre los vicios de una cultura que todavía no es de masas, pero que ya entonces da muestras de estar animada por tendencias de mercado (como

[59] Véase A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., §57. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §57, pp. 368-377.

sucede cuando el éxito se convierte en el principal índice de valor). Si ya Fichte —por mencionar otro gran espíritu alemán— había advertido a principios de siglo en *Los caracteres de la edad contemporánea* de la amenaza del «gran vacío» (*große Leere*) que avanzaba como «un tedio infinito» (*als unendliche Langweile*) impulsando al público de los lectores a buscar refugio en la «gracia» (*Witz*),[60] Schopenhauer fue más allá con su denuncia de la incipiente *Ausklärung* y justamente a través de la crítica del gusto como disposición para juzgar correctamente en materia estética. Por ello, aunque fuera desde un punto de vista empírico, Schopenhauer se propuso exponer en estas páginas una anticrítica del juicio —«ante todo para decir que la mayoría de las veces no se produce, pues es casi tan *rara avis* como el ave fénix, para cuya aparición hay que esperar quinientos años»—.[61] A diferencia pues de Kant, que había identificado prudentemente la «condición de necesidad» de los juicios de gusto en la «idea de un sentido común» (teniendo cuidado en presentarlo como un «principio subjetivo» ya que era consciente de la inoportunidad, además de la imposibilidad, de atribuirles «un principio objetivo determinado» como en el caso de los juicios del conocimiento, porque ello legitimaría la imposición del juicio por parte de quien le asigna un valor preeminente al suyo), Schopenhauer, con menor cautela, comenzó lamentando la inexistencia de una regla que dictase «aquel hallazgo, o también mero reconocimiento de lo *correcto estéticamente*»,[62] convencido como estaba

[60] Véase J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805), en *GA*, ed. cit., Bd. I, 8, p. 250. Trad. cast.: íd., *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1934, p. 66.

[61] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §235, p. 533. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §235, p. 941.

[62] Ibíd., §236, p. 533: «*[...] diejenige Auffindung oder auch bloße Anerkennung des* ästhetisch Richtigen *[...]*». Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §236, p. 941.

de haber indicado la vía de acceso a él. En el término «justo» podemos captar la atribución de un carácter normativo al juicio estético, desatendido en la práctica y auspiciado por el filósofo, en sintonía con su concepción del conocimiento artístico del que el genio, gracias a su peculiar fertilidad, debe sembrar la semilla en todos aquellos que están en condiciones (y a la altura) de recibirla.

Al igual que en otros lugares, también aquí Schopenhauer recurrió a la metáfora de la fecundación, con la inevitable atribución de género, convencido de que:

> El gusto intelectivo y que discierne es, por decirlo así, lo femenino respecto a lo masculino del talento productivo o del genio. Sin ser capaz de *engendrar*, consiste en la capacidad de *concebir*, esto es, de reconocer como tal lo justo, lo bello, lo adecuado, así como su contrario, es decir, distinguir lo bueno de lo malo. Encontrar y apreciar lo primero, reprochar lo segundo.[63]

Sin embargo, si reflexionamos sobre cómo funcionan generalmente las cosas, debemos decir que no siempre los hombres parecen estar fecundados por una semilla tan buena como lo justo y lo bello —cosa que ni siquiera Schopenhauer estaba dispuesto a admitir, inclinado sin embargo a echar la culpa al elemento femenino de quien aplaude más que nada obras mediocres—. Que muchos muestran escasa capacidad de juicio, «un atributo del que los hombres tienen tanto como los castrados potencia generativa; esto quiere decir, una analogía débil y estéril; hasta tal punto que se puede contar entre las raras dotes na-

[63] Ibíd., §236, p. 533. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §236, p. 941.

turales»,[64] es un hecho bien presente en su reflexión, que introduce un elemento de complicación del que se deriva un enriquecimiento de la teoría estética, aunque sea a costa de una menor linealidad en la estructura. En efecto, en *Parerga y Paralipómena* el filósofo no solo profundizó en temas desarrollados en *El mundo como voluntad y representación* y debatidos también en los *Complementos* a esta obra, sino que también extendió la reflexión a asuntos que exceden tanto el aspecto subjetivo como el aspecto objetivo de la contemplación, examinados allí como centrales, mostrando implícitamente su peso relativo. Y justo en eso reside para nosotros su mérito: en dirigir la mirada hacia lo que no había (ni podía haber) considerado en su filosofía del arte, o sea, hacia el modo en que el juicio de los hombres interactúa de manera determinada con la obra. Desafortunadamente, Schopenhauer trató de forma separada esos temas, sin que los resultados de estas observaciones tardías pudiesen ejercer retroacción alguna sobre sus posiciones anteriores, que indudablemente testimonian el pensamiento «oficial» (y más ordenado) de Schopenhauer, pero en una versión necesariamente simplificada, que solo tiene en cuenta el valor de las obras geniales en relación con la posibilidad de captar la verdad de la vida y, a la vez, en función de la conmoción ligada a ese conocimiento. De este modo toma forma una visión exasperada del arte que solo admite como dignas de formar parte de él a las obras maestras —obras de las que nadie sabe realmente dar cuenta, y menos que nadie sus autores (sobre todo en lo relativo al momento de la concepción)— y que no tolera otro placer que no sea el placer puro y totalmente etéreo, que deriva del acto en que el individuo está sumido en el objeto admirado.

[64] Ibíd., §239, p. 535. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §239, p. 943.

El filósofo se atuvo a esta visión cuando estableció el patrón de juicio del genio («Para la estimación de un *genio* no se debe recurrir a los errores en sus creaciones o a las más débiles de sus obras, para, a continuación, degradarlo, sino tomar lo más excelente»),[65] o cuando clasificó a los escritores basándose en la duración de su gloria, establecida según una medida proporcional a la distancia temporal que separa sus escritos de quienes los admiran.[66] Además de esto, defendió una idea elitista del arte que deja de lado al «gran público» bajo la presuposición de que «el público en el fondo no tiene ningún sentido para lo excelente y por lo tanto ni idea de lo infinitamente pocos que son los hombres que realmente logran rendir algo en la poesía, el arte, o la filosofía».[67] Pero se trata de una idea que, en virtud de este juicio, no logra resolver el contraste entre el reconocido poder de toda obra de arte, que captura a quien goza de ella mediante la contemplación, y la denuncia sucesiva de las dificultades que esta tiene para afirmarse, incluso «para realmente estar ahí y vivir»,[68] sin que por otra parte pueda obtener el consenso unánime de los hombres.

> Cuando aparece algo auténtico y excelente, ante todo se le interpone en el camino lo malo, que ha ocupado ya su lugar y se hace pasar por él. Aunque después de mucho tiempo y ardua lucha consiga realmente reivindicar su lugar y alcanzar prestigio, no tardarán mucho en llegar algunos cargando con un imitador manierista, trivial y grosero para colocarlo

[65] Ibíd., §238, p. 534. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §238, p. 942.

[66] Véase ibíd., §237, p. 534. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §237, pp. 941-942.

[67] Ibíd., §239, p. 537. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §239, p. 944.

[68] Ibíd., §240, p. 540. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit., §240, p. 947.

> en el altar al lado del genio: pues ellos no ven la diferencia, sino que piensan totalmente en serio que aquel es también un genio. Por eso *Iriarte* comienza la vigesimoctava de sus fábulas literarias diciendo:
>
> Siempre acostumbra hacer el vulgo necio
> de lo bueno y lo malo igual aprecio.[69]

Dudamos de que esta última sentencia del poeta y músico español refleje fielmente el pensamiento de Schopenhauer, a excepción quizá de la irremediable situación descrita que, con el peso de un dato natural, hace que se incline la balanza a favor de su visión pesimista. Lo que en resumen creemos poder decir es que la idea de la «falta de la capacidad de juicio» extendida a la mayoría de los hombres no solo deja poco espacio para la esperanza, sino que arrincona la reflexión misma del filósofo. Este se arriesga así a quedarse estancado en una actitud negativa de pura reprobación, alimentada por el deseo secreto de obligar a los demás a adoptar su propio patrón de juicio, o «de producir uniformidad de creencias»[70] —por referirnos de nuevo a Nozick—. Y nuestra sospecha es que, también en el terreno de la estética, Schopenhauer terminó por ver con excesiva simpatía el «principio de autoridad» (*Auktorität*),[71] acogiéndolo como el correctivo saludable (aunque dirigido a fundar una homogeneidad de juicio arbitraria y contingente) de un gusto que comenzaba a abrirse entonces —por la mayor cantidad de público y la creciente variedad de oferta en las obras— a tendencias que ya no podían regirse por procesos creativos y modelos de fruición preestablecidos.

69 Ibíd., § 239, p. 536. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena II*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, cap. 20, § 239, p. 468. La cita de Iriarte aparece en español en el original y traducida a continuación al alemán por Schopenhauer.

70 Véase R. Nozick, *op. cit*., p. 29.

71 Véase A. Schopenhauer*, Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §241, pp. 540-542. Trad. cast.: íd., *Parerga und Paralipomena*, ed. cit., §241, pp. 947-949.

Los ropajes de la verdad: Schopenhauer y la ambivalencia de la religión*

Thomas Regehly
Offenbach del Meno

Dedicado a la memoria de la Dra. Hanna Wickschrath.

A comienzos de 2009, en fecha por tanto relativamente reciente, pudo leerse en un periódico de Frankfurt lo siguiente: «Con anuncios en el autobús discuten los españoles acerca de la existencia de Dios». En el artículo se explicaba que en autobuses de Barcelona se podía ver como publicidad pagada esta afirmación: «Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta de la vida».[1] El trasfondo de esta inusual campaña publicitaria a favor del ateísmo se bosquejaba así: «La progresista España, que no se cierra a ninguna moda si esta se presenta bajo el manto de la Ilustración secular, ve con agrado el *leitmotiv* positivo de los

* Traducción del alemán de Lorena Rivera León. Título original: «Gewänder der Wahrheit. Schopenhauer und die Ambivalenz der Religion». Agradezco a Faustino Oncina Coves su ayuda en la resolución de las cuestiones espinosas que para mí presentaba esta traducción y a José García Roca su sabio consejo respecto a las citas griegas y latinas en particular, y en todo lo referente al Mundo Antiguo en general. (N. de la T.)

[1] *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 11-01-2009, p. 9. En lo que sigue, las traducciones de las citas hechas por el prof. Regehly en este texto serán nuestras, salvo cuando nos sirvamos de versiones ya publicadas de los fragmentos citados. En estos casos daremos la referencia completa de la edición que manejamos, indicando asimismo el nombre del traductor. (N. de la T.)

Plaza y Valdés editores

ateos en los medios de transporte municipales de Londres y lo ha traducido de inmediato». Precisamente poco antes se había podido leer en los autobuses londinenses: «There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life».[2] En Barcelona, un grupo de ateos confesos se apresuró para reunir en poco tiempo 6.000 euros, lo que bastó para que durante dos semanas cuatro autobuses adornados con el citado eslogan pudieran circular por la ciudad.

¿Veremos próximamente transitar por Madrid, Londres y otras ciudades autobuses con la inscripción «Las religiones son necesarias y un inestimable beneficio para el pueblo»?[3] Este contralema no procede, como podría suponerse, de un grupo de buscadores de Dios ni tampoco del papa Benedicto XVI, sino de un «proveedor de la Ilustración» (*Aufklärungsbesorger*)[4] muy particular: Arthur Schopenhauer. ¿Cómo es posible esto? El autor de *best sellers* Richard Dawkins, gurú del nuevo ateísmo, habla del «espejismo de Dios»[5] y exige una «concienciación»[6] para que adquiera resonancia la conclusión de que «la hipótesis

[2] «Probablemente no hay ningún Dios. Ahora deje de preocuparse y disfrute de la vida.» (N. de la T.)

[3] Arthur Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*. Según la edición de «última mano» (la última edición revisada por el autor), edición de Ludger Lütkehaus, Zürich, 1988. En adelante las obras serán citadas directamente según esta edición con las siguientes abreviaturas: W = *Die Welt als Wille und Vorstellung*; KS = *Kleinere Schriften*; P = *Parerga und Paralipomena*.

Aquí: W II, cap. 17, p. 195. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2003, cap. 17, p. 207.

[4] A. Schopenhauer, *Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausgabe*, edición de Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971, p. 306 (*Gespräche*).

[5] Cf. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Londres: Mariner Books, 2006. Trad. cast.: íd., *El espejismo de Dios*, Madrid: Espasa Calpe, 2007. Trad. alem.: íd., *Der Gotteswahn*, Múnich/Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2006.

[6] Ibíd., p. 25: «consciousness-raising». (N. de la T.)

de Dios» es insostenible,[7] mientras que uno de los más mordaces críticos del monoteísmo, el ateo declarado Arthur Schopenhauer, habla del «beneficio de las religiones» e incluso aún en 1832 considera posible que el concepto de «Dios» continúe empleándose bajo determinados supuestos.[8] Que este concepto «se haya convertido en la materia de las míseras necedades de los actuales y serviles profesores de filosofía resulta un destino inmerecido para él».[9]

Dicho de otra manera: a la postulada falsedad de la religión —¿qué religión es aquí la aludida?— se opone la afirmación de Schopenhauer de que las religiones tienen que ver en todo caso con la verdad y están obligadas a sostener ofensivamente una pretensión de verdad, por lo cual entran de manera inevitable en competencia con la filosofía y con las Ciencias Positivas. Como veremos, esta problemática queda como algo pendiente en Schopenhauer. La ambivalencia en lo tocante a la religión fue escenificada de manera impresionante en el escrito «Sobre Dios», que se encuentra en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena* (capítulo XV). La actualidad de Schopenhauer para el debate en torno a la filosofía de la religión reside en esta ambivalencia argumentativamente bien fundada. Dilucidar esto es el propósito de nuestro texto.

Explicaremos en primer lugar cómo la reflexión de Schopenhauer sobre la «verdad de la religión» toma forma en sus

7 Ibíd., p. 189: «the God hypothesis... is untenable». (N. de la T.)

8 Cf. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, edición de Arthur Hübscher (1966-1975), Múnich: Taschenbuch, 1985. En adelante se citará esta obra con la abreviatura HN seguida del número del volumen y de la página. Aquí: HN IV.1, p. 102.

9 A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 3.ª ed., Wiesbaden: Brockhaus, 1972. En lo que sigue esta obra será citada con la abreviatura SW seguida del número del volumen y de la página. Aquí: SW VII, p. 119. Se trata del texto literal de una parte posteriormente suprimida de W II, cap. 48.

Plaza y Valdés editores

apuntes y escritos tempranos, para pasar a presentar después su tipología de las distintas religiones, lo cual se ha intentado en la investigación solo de forma incipiente. En este sentido hay que mencionar en primer término el significativo estudio de Alfred Schmidt sobre la filosofía de la religión de Schopenhauer de 1986 (ahí también literatura).[10] Prestaremos especial atención a las declaraciones de este último sobre el judaísmo, puesto que en un breve texto de *Parerga y Paralipómena* hace hincapié en su tesis, deudora del espíritu de la Ilustración, de la «eutanasia de las religiones» y recurre de manera provocadora a la más antigua y venerable de las religiones monoteístas. Quisiéramos finalmente examinar la definición de religión que a Schopenhauer le parece recomendable, a saber, «la verdad con los ropajes de la mentira».[11]

1. Sobre la «caída» de la religión

El capítulo 17 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* (1844) está dedicado a la «necesidad metafísica» del ser humano.[12] Esta «*necesidad de una metafísica*, propia solo

[10] Alfred Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Múnich/Zürich, 1986.

[11] P II, p. 297: «Wahrheit im Gewand der Lüge». Tomando en consideración la importancia que adquiere esta expresión en el presente ensayo, hemos juzgado apropiado traducirla por «la verdad con los ropajes de la mentira» siempre que aparezca en él, en lugar de adoptar la solución, por otra parte acertada, de José Rafael Hernández: «la verdad disfrazada de la mentira», que, sin embargo, no se presta tan bien, a nuestro modo de ver, al rico juego de significaciones que Thomas Regehly pretende extraer de ella. Véase A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Madrid: Valdemar, 2009, §174, p. 837. (N. de la T.)

[12] El capítulo lleva por título: «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen» («Sobre la necesidad metafísica del hombre»). Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 198. (N. de la T.)

del hombre» hace de él un *animal metaphysicum*.[13] El impulso para la reflexión filosófica y la interpretación metafísica del mundo lo da la muerte: «sin duda es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo».[14] Más adelante se afirma que «la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro filosófico».[15] A esta «inquietud» fundamental de todo individuo —como explica con un inspirado juego de palabras mecanicista[16]— no se la puede calmar ni hay que restarle significación. La indigencia y la estructura del cuidado continúan siendo la condición indispensable para la metafísica y la filosofía. Por eso, para Schopenhauer «la gran fortaleza e indestructibilidad de la necesidad metafísica del ser humano» es algo definitivamente seguro.[17] Durante su segundo viaje a Italia anotó de manera lapidaria: «Las iglesias y los templos en todos los países y de todas las épocas prueban, con su esplendor y tamaño, la necesidad metafísica del ser humano».[18] Su insistencia en la indigencia metafísica de los *bipedes* le brinda la posibilidad de distinguir diversas formas de satisfacción y sobre todo de denunciar el abuso al que empujan la necesidad y su correspondiente «capacidad», en el sentido de la tesis del engaño del sacerdote, que Schopenhauer aplica a todos los sacerdotes, *incluidos* los budistas.[19] Las religiones, afirma en un

13 Trad. cast.: ibíd., cap. 17, p. 198.

14 W II, p. 186. Trad. cast.: ibíd., cap. 17, p. 199.

15 W II, p. 200. Trad. cast.: ibíd., cap. 17, p. 211. Algo distinto se determina en el comienzo correspondiente de HN III, p. 191.

16 Cf. W II, p. 198.

17 P II, p. 323. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §176, p. 863.

18 HN III, p. 161.

19 PP II,p. 323, §176, *Revelación*.

apéndice de *Parerga y Paralipómena*, «se han apoderado de la inclinación metafísica de los seres humanos», lo que ha llevado a que «la más elevada de sus inclinaciones se encuentra ligada por ataduras».[20]

En el contexto de la lección de Schleiermacher sobre «La historia de la filosofía en la época del cristianismo», que escuchó en Berlín en 1812, anotó Schopenhauer la diferencia entre religión por una parte y formación del entendimiento por otra.[21] «La religión es un nexo, admitido arbitrariamente y representado plásticamente, entre el mundo de la apariencia y el verdadero. La formación del entendimiento es el conocimiento del mundo sensible en su conjunto. Cuanto más avance esta, más evidenciará lo arbitrario e infundado de aquel nexo admitido con el mundo suprasensible. Nadie quiere hacer valer una figura dada por medio de un arbitrio extraño y cabe interpretarla como un *mere fictum*.»[22] La religión entra por ello en conflicto con la formación del entendimiento. «Es rechazada por la progresiva formación del entendimiento, se vuelve más abstracta y, como su ser consiste en la plasticidad, tiene que decaer por completo en cuanto se alcance, en general, un cierto grado de formación del entendimiento.»[23] El progreso lleva al triunfo de un saber más firme acerca de la religión y por último a su «caída». Resulta interesante que el joven pensador quiera conceptualizar este desarrollo forzoso, que opera tanto desde la historicidad humana como desde la individual: «Puede verse también que el surgimiento de la filosofía entre la humanidad (en el lugar de la reli-

[20] SW 6, p. 14, HN IV.1, p. 152 (28) = Pandectae 48; no en Lütkehaus P II, p. 20.

[21] Sobre esta conferencia véase Thomas Regehly, «Der "Atheist" und der "Theologe". Schopenhauer als Hörer Schleiermachers», en *Schopenhauer-Jb.*, 71, 1990, pp. 7-16.

[22] HN I, p. 20.

[23] Ibíd.

gión) será completamente idéntico al que tiene en el caso de un particular». Como asimismo muestran este apunte y la conocida anotación al margen «Nadie que sea religioso alcanza la filosofía; no la necesita. Nadie que filosofe realmente es religioso: camina sin andadores, de manera arriesgada pero libre»,[24] Schopenhauer pone empeño en establecer una delimitación, aunque la religión sea considerada, no obstante, «obra del genio». La lección de Schleiermacher no tendría que haber propiciado un «abrupto abandono de la religión»[25] y lo que despertó más bien fue una creciente atención de Schopenhauer, que perduraría durante toda su vida, por la ambivalencia característica del fenómeno religioso.[26]

De regreso de su segundo viaje italiano, Schopenhauer se aplicó en 1824 en Dresde en la traducción de un escrito del hombre que había despertado a Kant de su «sueño dogmático»: el texto póstumo *Diálogos sobre la religión natural*,[27] así como también del escrito aparecido en 1757 *Historia natural de la religión*.[28] ¿Por qué se fijó esta tarea? De manera franca informa al futuro lector: «Finalmente, en lo referente a que me ocupe de este pequeño trabajo, simplemente se debe a que, desde mi estancia en Inglaterra cuando era un muchacho, [donde, aunque no lo dice aquí, conoció y aprendió a odiar la "santurronería inglesa"] la lengua inglesa me resulta muy familiar, y a que dispongo, además, incluso de muchas horas de ocio [debido a la falta de éxito académico en la Universidad] en la medida en que me considero dispensado de elaborar mis propios pensamientos

[24] HN II, p. 226 (12).

[25] A. Schmidt, *op. cit.*, p. 132.

[26] T. Regehly, *op. cit.*, p. 7.

[27] HN V, p. 72, n.º 260. Según la observación del editor de las obras póstumas, el tomo está «perdido». Véase HN V, p. 72.

[28] Ambos se nombran en HN IV.1, p. 122. De «dos ensayos» habla en HN III, pp. 181 y ss.

para comunicarlos, puesto que la experiencia ha confirmado lo que ya previ y predije, a saber, que un trabajo así no encontraría ningún lector entre los contemporáneos».[29]

En los esbozos de un prólogo (*Préface*), pasa por alto, con soberanía forzada, el desinterés de su época. «Si mis contemporáneos pudieran valorar mi afán, este sería superfluo.»[30] Reconoce que «presenta esta traducción [...] sólo como un medio más de medir su propia magnitud y la altura del punto de vista, a fin de que puedan divertirse, "para ver cómo pensó algún sabio antes que nosotros, y considerar después a qué gloriosas alturas al fin hemos llegado"».[31] Como título irónico propone *La filosofía de la religión de D. H*. Resulta irónico porque el diálogo sustancial de Hume, su «razonamiento y (su) argumento», ponía ante el espejo a los contemporáneos que se habían apropiado del «nombre original de la filosofía de la religión» del que él poco espera, ya que esta combinación especial designa solo los restos de la «teología natural» que han sobrevivido a la «catástrofe kantiana».[32] En una reflexión sobre la conocida máxima de Petronio, *Primus in orbe Deos fecit timor*,[33] anotada poco después, se menciona a Hume de manera aprobatoria. «Esta conocida sentencia la ha explicado minuciosamente *Hume*: *Nat*: *hist*: *of relig*: y *Dialogues*.»[34]

[29] HN III, p. 182 (108).

[30] HN III, p. 177 (101).

[31] HN III, p. 181 (108). Se incluye en esta cita un pasaje del *Fausto*: «zu sehen wie vor uns ein weiser Mann gedacht / Und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht» (*Faust* I, pp. 572 y ss.). Trad. cast.: Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, trad. de José Roviralta, Madrid: Cátedra, 2002, p. 126. (N. de la T.)

[32] A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen*, 3.ª parte, edición e introducción de Volker Spierling, Múnich/Zürich, 1984, p. 58.

[33] «El temor fue lo primero en el mundo que dio origen a los dioses». En HN III, p. 191 (11) este texto es atribuido a Petronio, Fragmento XXII. No obstante, la cita aparece formando parte de un verso tanto en Petronio (Fragmento XXII) como en Estacio (*Tebaida* III, 661). *Poet. Lat. Min*. IV, 76, ed. Baehrens. (N. de la T.)

[34] HN III, p. 191 (11).

Próximo en el tiempo a esta nota se encuentra un pasaje del cuaderno manuscrito *Foliant*, del año 1826, que puede ser visto como el germen del diálogo posterior «Sobre la religión». La ambivalencia se reparte aquí entre dos representantes. Mientras que A, un «espíritu filosófico», que «piensa más en el conjunto que en sí mismo», «se hará cargo de que la *religión* y la *iglesia* son instancias necesarias para el hombre, en cuanto públicos estandartes del derecho y de la virtud» (como los llama Kant), B «albergará una *privada enemistad contra la religión*, a resultas de una cualidad que le procura el espíritu filosófico / el amor a la verdad en cuanto tal».[35] Para uno, la religión es irrenunciable «como un subrogado de la filosofía a efectos prácticos»; para el otro, su aparición como «verdad revelada» «provoca la enemistad del pensador».[36]

Justo un año después retomaría Schopenhauer el proyecto de traducción. En 1832 anotaba en Mannheim: «En esta época de santurronería habría que tornar en luz clara el tono chillón de las erróneas doctrinas de las religiones monoteístas». Esto no debería hacerse de manera furiosa y desenfrenada, pues ello no resultaría en absoluto filosófico, sino «con suavidad y calma, en forma de una sencilla duda». Siguen a esto reflexiones sobre el panteísmo, al que Schopenhauer llama «un concepto superado por sí mismo»[37] y al que designa como un «ateísmo amable»,[38] así como en torno al término «ateísmo», que toma por una «subrepción astuta y una insinuación insidiosa»,[39] puesto que sugiere «que el teísmo se entiende por sí mismo».[40] Probable-

35 HN III, p. 279 (127). Trad. cast.: íd., *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*, trad. de Roberto R. Aramayo, Valencia: Pre-Textos, 1996, pp. 152-153.

36 HN III, p. 279 (127). Trad. cast.: ibíd., pp. 152-153.

37 KS, p. 308.

38 HN IV.2, p. 126; HN III, p. 348. Nota «Eufemismo para ateísmo».

39 HN IV, p. 121 (12).

40 HN IV, p. 121.

Plaza y Valdés editores

mente actuara aquí como catalizador el «ateísmo experimental» de la «gran regla magistral» de Gracián,[41] cuyo *Oráculo manual y arte de prudencia* Schopenhauer había comenzado a traducir en Berlín en 1829, lo que le traería a la memoria el plan de traducción que no había proseguido. Termina este apunte con una declaración de buenas intenciones, aunque podría hablarse también de un diseño del proyecto: «Quisiera traducir los *Diálogos (sobre la religión natural)* y *(La) Historia natural (de la Religión)*[42] de Hume, e insertar entonces esta y otras consideraciones parecidas en un supuesto diálogo apócrifo recién encontrado».[43]

El «Diálogo apócrifo» apenas concebido en 1826, y al que se alude en 1832, no aparece hasta 1851 en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, en el capítulo XV, «Sobre religión», que lleva el subtítulo de «Un diálogo». Schopenhauer establece de manera clara e inequívoca cómo han de leerse los diálogos de este tipo: la diferenciación de las perspectivas «deberá ser dramática; realmente tendrán que hablar dos».[44] La opinión mantenida es que o se le deja al lector la decisión, o las perspectivas presentadas «se complementan para la plena y correcta comprensión de las cosas».[45] Probablemente ambas sean válidas para el diálogo «Sobre religión»: siguiendo completamente el espíritu de la mayéutica socrática, al lector se le exhorta, a través de esta representación dramática, a que desarrolle su parecer sobre el asunto hasta llegar a un entendimiento adecuado. Como ya se ha mencionado, queda en suspenso la decisión sobre quién tiene

41 N.º 251.

42 *Dialogues (Concerning Natural Religion); (The) Natural History (of Religion).* (N. de la T.)

43 HN IV.1, p. 122 (12).

44 P II, p. 13. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §6, pp. 543-544.

45 Ibíd., trad. cast., §6, p. 543.

razón. Por carta, Schopenhauer se declaró en favor de esta ambivalencia constitutiva. A su discípulo y amigo Julius Frauenstädt le escribió poco después de la aparición de su exitoso trabajo: «De momento debe percibir que yo no soy Filaletes: en el largo diálogo posterior [«Sobre religión»] me encuentro tanto en Demófeles como en Filaletes».[46] Dejó todavía más clara esta doble naturaleza en su crítica a un autor que había tenido la «perfidia» de citar pasajes suyos «en los que un interlocutor del diálogo habla de religión como si ello fuera *simpliciter* mi opinión, mientras que el otro interlocutor dice justo después lo contrario».[47]

Filaletes, el amigo de la verdad, expone una brillante crítica de la religión en sentido ilustrado. Se opone al «adoctrinamiento en la infancia» (Dawkins),[48] llama a los crímenes de la religión por su nombre y reivindica una «historia criminal del cristianismo»,[49] mientras que Demófeles, el «servidor del pueblo», esto es, quien es útil al pueblo («Filodemos» habría significado «amigo del pueblo», pero Schopenhauer no quiso llegar tan lejos), describe la religión como «el más sagrado tesoro del pueblo»,[50] porque puede brindar consuelo y porque solo ella es capaz de despertar en el pueblo llano el interés por la moral y por «el alto sentido de la vida».[51] Demófeles subraya la pretensión de verdad de la religión a la que, una vez evaluadas las capacidades intelectuales de la mayoría de los seres humanos, lla-

[46] Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, ed. de Arthur Hübscher, tomo 2, edición completa y mejorada, Bonn, 1987, p. 269 (*Briefe*).

[47] Ibíd., p. 365.

[48] «Childhood indoctrination». (N. de la T.)

[49] Compárese con la «Kriminalgeschichte des Christentums» de Karlheinz Deschner concebida en diez tomos, Reinbek, 1986 y ss. El noveno tomo apareció en 2008.

[50] P II, p. 302. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 842.

[51] P II, p. 287. Trad. cast.: ibíd., §174, p. 829.

Plaza y Valdés editores

ma «metafísica popular».[52] Obsérvese de pasada que el punto de vista de la acomodación a la receptividad de las masas no representa ya ningún papel para el «Filaletes» Freud, para quien: «Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas que la inmensa mayoría de los hombres no pueden reconocerlas como tales».[53]

Una anotación anterior (1829) habla de «metafísica de la autoridad».[54] Filaletes replica con la afirmación de que, si bien encarna la verdad, no es sino «la verdad con los ropajes de la mentira».[55] Él formula aquí lo que ya en 1812 Schopenhauer había tenido en mente: «Entretanto no queremos renunciar a la esperanza de que la humanidad llegue una vez al punto de madurez y formación en que, por una parte, sea capaz de producir la verdadera filosofía y, por otra parte, de asimilarla».[56] El diálogo es a todas luces extraordinario, tanto por su nivel, como en lo referente al apasionamiento y a la seriedad de la discusión. Finaliza con un proverbio español («Detrás de la cruz está el diablo»)[57] cuya traducción, hecha por el amigo de la verdad, cierra el diálogo.[58]

52 Ibíd., trad. cast., p. 828.

53 Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe*, vol. IX, Frankfurt, 1982, p. 178. Trad. cast.: Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, en íd., *Obras completas*, vol. VIII, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid: Biblioteca Nueva, 1974, p. 2985.

54 HN II, p. 624, nota.

55 P II, p. 297. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 837. Este es también el título del importante tratado que Alfred Schmidt dedicó a este tema en 1986. Véase A. Schmidt, *op. cit*.

56 P II, p. 297. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas),* ed. cit., §174, p. 837.

57 Esta sentencia aparece en español, tanto en el texto de Thomas Regehly como en Schopenhauer. (N. de la T.)

58 P II, p. 322. Trad. cast.: ibíd., §174, p. 862. Este proverbio se encuentra en Miguel de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, ed. de Francisco Rico, Madrid: Real Academia Española/Alfaguara, 2004, II, cap. 33, p. 808. (N. de la T.)

Así, David Hume, «precursor de Kant digno de renombre»,[59] se halla para Schopenhauer, en tanto que inspirador de diálogos memorables, entre quienes merecen ser honrados. Las perspectivas críticas con la religión de Hume y Kant encajan aparentemente entre sí de manera realmente dramática, puesto que Hume sostuvo su crítica «como una suposición basada en la experiencia, y Kant, en cambio, como apriórica. Ambos tienen razón y sus exposiciones se complementan entre sí».[60] La estimación que Schopenhauer siente por Hume se incrementa con el hecho de que sus escritos «hasta el día de hoy hayan despertado el odio de los pastores ingleses por encima de cualquier otra cosa. [...] No sabría decir nada mejor para su gloria».[61] Schopenhauer puso de relieve en particular la significación de los *Diálogos*: «Hamann tradujo aquellos *Dialogues*, Kant supervisó la traducción y todavía en los últimos años de su vida quiso animar al hijo de Hamann a editarlos, ya que la edición de Platner no le satisfacía. (Véase la Biografía de Kant de F. W. Schubert, pp. 81 y 165.)».[62] Que Hume superaba ampliamente en altura a los contemporáneos berlineses de Schopenhauer es algo que este deja muy claro: «De cada página de *David Hume* se puede aprender más que de todas las obras filosóficas de Hegel, Herbart y Schleiermacher juntas».[63] Este elogio superlativo muestra que Schopenhauer se sintió muy comprometido con el pensador inglés hasta el final.

[59] A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004, p. 600.

[60] SW 2, p. 631 Hü / W I, p. 673. Trad. cast.: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 600.

[61] SW 3, p. 386, nota. Hü / W II, p. 397, nota. Resulta también interesante el comentario que aparece en la *Vida de Samuel Johnson* de James Boswell (HN V, n.º 1654) sobre los «granujas de iglesia» (*church-rascals*) que se esforzaron por situarse frente al «escritor infiel» (*infidel writer*) David Hume, a una distancia prudente.

[62] SW 3, p. 668 / W II, p. 676. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 46, p. 637.

[63] Ibíd., trad. cast., p. 637.

Plaza y Valdés editores

2. Una tipología de religiones y verdades

Ya en su periodo berlinés intentó Schopenhauer establecer una tipología de «religiones-primordiales» (*Ur-Religionen*) que clasificó en dos amplios grupos con ayuda de tres criterios: «realismo, teísmo y optimismo». El primero de ellos, caracterizado como «religión del error», comprende la religión Zen y el judaísmo inspirado por ella; el segundo, que lleva por título «religión de la verdad», es el de los Vedas, del cual proceden el budismo y «el cristianismo del Nuevo Testamento en el sentido más estricto».[64] Estos dos tipos de religión se encontraron en Palestina, con el resultado de que «los adeptos de la primera y más bruta religión crucificaron al avatar».[65] Esta diferenciación se abandonó después.

El Schopenhauer tardío ya no habla de «religión de la verdad», ni tampoco se refiere solamente en general a la problemática «verdad de la religión». Habla, ante todo, de la verdad de las *religiones*, lo cual resulta muy distinto. Casi espontáneamente desarrolla una tipología religiológica y una fenomenología de la religión a partir de sus reflexiones de filosofía de la religión. Para ello emplea criterios muy diversos, que tomados en conjunto dan un cuadro diferenciado, tal y como permiten suponer algunas observaciones. Estos son los criterios: 1. Optimismo *vs.* pesimismo; 2. Realismo *vs*. idealismo; 3. Contenido de verdad; 4. Claridad; 5. Consistencia; 6. Originariedad; 7. Actualidad; 8. La relación con la violencia, y 9. Con los animales; y, por último, como colofón, 10. La estadística. Pero vayamos de uno en uno.

La *diferencia fundamental* no la sitúa Schopenhauer en las respectivas formas de «-teísmo», en si la religión es «mono-», «poli-», «pan-» o «a-teísta», sino que distingue las religiones «se-

64 HN III, p. 307.
65 HN III, p. 308.

gún sean optimistas o pesimistas; es decir, si plantean la existencia de este mundo como justificada por sí misma y, por lo tanto, la elogian y ensalzan, o si la consideran como algo [...] que no debería ser».[66] Con ello puede, como primer paso, deducir las tres religiones monoteístas de la sabiduría hindú. El teísmo aparece ahora, a diferencia de la concepción temprana, como consecuencia de estas dos condiciones. «El judaísmo tiene como atributos fundamentales el *realismo y el optimismo*, con los cuales está estrechamente emparentado y son las auténticas condiciones del *teísmo*; puesto que este nos proporciona el mundo material como algo absolutamente real y la vida como un agradable regalo hecho a nosotros.»[67] Esta valoración crítica del judaísmo sorprende un poco, puesto que, por lo demás, el filósofo consideraba la «solidez del mundo» como una ventaja. El judaísmo entiende que el mundo no está redimido hasta la llegada del Mesías, y nadie puede reprocharle a la mística judía que se quede en la superficie de las cosas. «El brahmanismo y el budismo, en cambio, tienen como atributos fundamentales el idealismo y el pesimismo, puesto que ellos atribuyen al mundo una existencia onírica y consideran la vida como consecuencia de nuestra culpa.»[68] Así, con ayuda de los dos primeros criterios se ha obtenido una gran estructura. El islam es tenido por el recién llegado natural y el «hijo genuino»[69] del judaísmo, puesto que es «optimista», aunque por lo demás «en él encontramos la forma más triste y miserable del teísmo»,[70] mientras que el cristianismo

[66] W II, p. 197. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 208.

[67] P II, p. 332. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §179, p. 873.

[68] Ibíd., trad. cast., §179, p. 873.

[69] P II, p. 340. Trad. cast.: ibíd., §181, p. 881.

[70] W II, p. 187. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 200. En *El choque de civilizaciones y la reconfigura-*

Plaza y Valdés editores

debe de haber nacido de una mala unión (*mésalliance*) entre sabiduría hindú y judaísmo. Schopenhauer cree poder derivar el judaísmo de la religión zen persa, que los judíos conocieron «durante el cautiverio de Babilonia».[71] En particular, la figura de Satanás que vimos asomándose a la cruz está inspirada por Ahrimán (Satán) y Ormuz (Jehová).[72] El cristianismo se caracteriza por la «verdad honda y dolorosamente sentida» de que «nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable» y de que el mundo representa un valle de lágrimas.[73] En el Evangelio según San Juan se afirma con extraordinaria concisión: «En el mundo tendréis tribulaciones».[74] Schopenhauer especula con la idea de que Jesús fue educado en Egipto por sacerdotes familiarizados con la sabiduría hindú.[75] Puesto que «todo lo que es verdadero en el cristianismo, también se encuentra en el brahmanismo y en el budismo»,[76] Schopenhauer llega a hablar incluso del «Nuevo Testamento de Puranas».[77] Este origen puede rastrearse formalmente: «Pues al igual que se percibe un aroma de flores desde lejanos campos tropicales sobre montañas y ríos,

ción del orden mundial, Samuel Huntington añade «...y más peligrosa». Véase Samuel Huntington, *The Clash of the Civilizations and the Remaking of the World-Order*, Londres, 1996, pp. 156 y ss., y 285 y ss.

71 Anotación de 1826 en HN III, pp. 306 y ss., con referencia a Heeren y Herder, entre otros.

72 W II, p. 725, con referencia a la obra de J. G. Rhodes, «Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder, Perser oder des Zendvolkes» (1820), cf. HN V, p. 343.

73 W II, p. 197. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 209.

74 Jn. 16, 33. *La Santa Biblia*, Ediciones Paulinas, 1989. (N. de la T.)

75 Urs App, *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1998, pp. 35-36, aquí p. 45.

76 P II, p. 334. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §179, p. 875.

77 HN IV.1, p. 120. Los Puranas son obras narradas con tendencia didáctica que se unen a la epopeya nacional india *Mahabharata*. Véase Klaus Mylius, *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Leipzig: Reclam, 1983.

así se percibe en el NT el espíritu de la sabiduría hindú».[78] Visto así, «el Cristo es un Buda que enseña la salvación del mundo mediante la autonegación».

De acuerdo con esta tipología solo son consistentes y originarias las dos religiones «que niegan el mundo»,[79] a las que, en tanto que «religiones originarias»[80] (*Urreligionen*), Schopenhauer distingue de las demás. Las «religiones del error» han perdido su estatuto de respetabilidad. La ética de la compasión cristiana conforma el núcleo ascético, e incluso casi podría decirse que ateo, de la religión cristiana, digno de ser preservado incondicionalmente. A este núcleo se refiere la frase tantas veces citada: «En ningún tema hay que distinguir tanto la cáscara del núcleo como en el cristianismo. Y precisamente porque tengo en gran estima el núcleo, a veces me ando con pocos cumplidos con la cáscara: pero esta es más gruesa de lo que la mayoría de las veces se piensa».[81] Dado que Schopenhauer quiere salvar este «núcleo», también se podría llamar a su doctrina «la genuina filosofía cristiana»,[82] aunque —debemos decirlo también— solo *porque* se las arregla sin el concepto del Dios salvador. Esta paradoja es solo aparente y únicamente desagrada «a los que no profundizan en las cosas, sino que se quedan en la superficie».[83]

78 P II, p. 335; cf. W II, p. 737. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §179, p. 875.

79 Ibíd., trad. cast., p. 875.

80 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 550.

81 W II, p. 726. Compárese con HN IV.1, p. 281, donde aún se dice de manera más fuerte: «porque yo amo el núcleo». Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 48, p. 682.

82 P II, p. 280. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §163, p. 819. Este es el punto de partida de Paul Deussen a la hora de explicar los póstumos sobre el *Philosophus christianissimus*. Véase Paul Deussen, *Geschichte der Philosophie* II. 2, prólogo.

83 P II, p. 280. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §163, p. 819.

Plaza y Valdés editores

De ese núcleo filosófico connotado de manera positiva en su totalidad hay que distinguir «el punto central y el corazón del cristianismo», a saber, «las doctrinas del pecado original, del pecado hereditario, de la condenación de nuestro estado natural y de la corrupción del hombre natural, unido todo ello a la revelación y expiación por el redentor [...]».[84]

Orientarse conforme al contenido de verdad de la religión conduce a un resultado análogo. Para Schopenhauer: «El valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que pueda verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que este sea».[85] Estos criterios deben distinguirse de manera estricta. Así como la filosofía del lenguaje del Romanticismo aventuró que la lengua primordial de la humanidad se hallaba en la lejana India (en el sánscrito), también el romántico tardío mantiene que «las religiones más antiguas son las más perfectas». Al budismo le corresponde la prioridad sobre todas las demás religiones, tanto en lo referente a la verdad expresada misma como a la forma en que es presentada, esto es, en la forma de la parábola de Buda. Comparado con estos documentos de la sabiduría más arcaica, el Nuevo Testamento aparece como «una copia barata y sectaria de los antiquísimos bienes de la imaginación de la humanidad».[86] También dentro de una religión hay diferencias significativas en cuanto a la claridad: «Lo que en el Nuevo Testamento se nos hace visible como a través de un velo y entre niebla, en las

[84] P II, p. 340. Trad. cast.: ibíd., §181, p. 881.

[85] W II, p. 195. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 207.

[86] Hans Erich Nossack, *Die Tagebücher 1943-1977*, ed. de Gabriele Söhling, con un epílogo de Norbert Miller, Frankfurt, 1997, vol. I, p. 645.

obras de los místicos se nos presenta sin envolturas y con toda claridad».[87]

Es curioso que esta supremacía haya sido certificada incluso por la estadística. La «mayoría de la Tierra», por lo menos «trescientos sesenta y siete millones de habitantes»,[88] de la que Schopenhauer por lo demás muy poco apunta, está de acuerdo con el resultado de su doctrina. Los cambiantes datos numéricos los tomó de su lectura del periódico, tal y como prueba un papel de la carpeta *Philosophari*.[89]

También la clasificación de las religiones según el criterio de la predisposición hacia la violencia resulta poco favorable para el judaísmo y sus ramificaciones, el islam y el cristianismo. «Fanáticas atrocidades» se han perpetrado en su nombre, lo que tanto Filaletes como su descendiente Richard Dawkins proclaman con todo detalle y casi con fruición. «De los hindúes y del budismo no conocemos nada parecido.»[90] Únicamente las tres religiones teístas descalifican todas las demás fes como «paganas» y las tratan de acuerdo con ello.[91]

Un último punto que resulta decisivo para el *ranking* de las religiones se refiere al comportamiento con los animales. Aquí ve Schopenhauer un «error fundamental del cristianismo», que consiste en que «ha desprendido al ser humano, de una manera antinatural, del *mundo animal*, al que pertenece en esencia, [...] considerando los animales como *cosas*».[92] Este supuesto

[87] SW 2, p. 458 / W I, p. 498. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §68, p. 449.

[88] KS, p. 305, apelación a Gützlaff; más detalles estadísticos en SW 4, p. 128, nota.

[89] Véase, p. ej., la hoja 58; en P I, p. 121, se dice «trescientos millones de adeptos».

[90] P II, p. 320. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 860.

[91] Véase W I, p. 618.

[92] P II, p. 329. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §176, p. 869.

Plaza y Valdés editores

problema heredado del judaísmo supone una importante hipoteca, mientras que, por el contrario, las religiones indias no solo postulan la identidad de la naturaleza interior del ser humano y del animal, sino que hacen de «hilo conductor de nuestra conducta».[93] «Pues la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística.»[94] Este mito podría llamarse, en lenguaje kantiano, «un postulado de la razón práctica».[95]

Que la «progresiva formación del entendimiento» hace retroceder a la religión hasta su caída, lo anotó, como vimos en el segundo apartado de nuestro texto, el entonces estudiante Schopenhauer. En el diálogo, el amigo de la verdad expresa la esperanza «de que la humanidad llegue una vez al punto de madurez y formación en que, por una parte, sea capaz de producir la verdadera filosofía y, por otra, de asimilarla. [...] Entonces la religión habrá cumplido su misión: puede liberar al género humano al que ha acompañado hasta su madurez, y después morir en paz. Esto será la eutanasia de la religión».[96] Hasta este momento los espíritus críticos la tendrán por un «mal necesario» con el que hay que ser, sin embargo, pacientes. Sorprende la increíble esperanza depositada aquí en el progreso en lo relativo a la conciencia de la verdad, una esperanza irónica, que parece estar inspirada por el espíritu de la polémica. La «necesidad metafísica» es satisfecha mediante la «verdadera filosofía» al alcanzarse la condición de la mayoría de edad. Como se ha seña-

93 P II, p. 331. Trad. cast.: ibíd., §177, p. 872.

94 KS, p. 593. Trad. cast.: íd., *Sobre el fundamento de la moral* [236], en íd., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 260

95 W I, p. 460. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §63, p. 416.

96 P II, p. 300. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 841.

lado más arriba, Schopenhauer no pretendía sencillamente que los puntos de vista presentados se le atribuyeran al pensador como tesis, posibilidad que en los textos restantes está descartada por la forma literaria. Como es notorio, la literatura no postula. También en el caso de los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume el modelo del diálogo «Sobre la religión» es válido de manera inequívoca: «Su [de Hume] intención al usar la forma del diálogo es evitar una declaración directa de su postura».[97]

En las obras póstumas se encuentra la suposición, apuntada en 1832, de que «un budismo purificado puede llegar algún día a Europa».[98] Desgraciadamente, solo unos pocos seres humanos son capaces de alzarse hasta la «verdadera filosofía». Schopenhauer cita la frase de Platón «Τὸ πλῆθος φιλόσοφον εἶναι ἀδύνατον»[99] y extrae la siguiente conclusión: «Así pues la religión debe ser una metafísica para el pueblo».[100] Schopenhauer no entiende por «eutanasia» ninguna eliminación activa, sino una desaparición y desplazamiento gradual del ser-ahí, que se da de manera imperceptible,[101] una desaparición y finalmente una extinción de la «fuerza vital».[102]

[97] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. de Martin Bell, Londres, 1990, p. 29. Esta frase está en inglés en el original. (N. de la T.)

[98] HN IV.1, p. 127.

[99] Platón, *República* VI.8, 494a. Trad. cast.: «Entonces es imposible que el vulgo sea filósofo». Platón, *La República*, 494a, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, p. 295. Schopenhauer modifica mínimamente el texto de Platón, que en *República* VI.8, 494a es: φιλόσοφον... πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. (N. de la T.)

[100] HN IV.1, p. 127.

[101] W II, p. 544; compárese con P I, p. 482.

[102] HN IV.1, p. 298.

Plaza y Valdés editores

3. Asistencia para desaparecer

En el capítulo «Sobre teoría del derecho y política» de *Parerga y Paralipómena*, se esconde un pequeño ensayo que trata del judaísmo en general y en particular en la época de Schopenhauer. El punto culminante de este ensayo es sorprendente y se puede relacionar, de manera no forzada, con la tesis de la «eutanasia de la religión». No se trata ya de la verdad de la religión, ni tampoco de las distintas verdades, sino —a un nivel inferior— de las circunstancias históricas en las que debió subsistir el judaísmo en la época de la Restauración en Alemania. Schopenhauer comienza con la figura del «judío eterno» Ahasverus,[103] que «no es otra cosa que la personificación de todo el pueblo judío»,[104] que desde hace siglos «vaga sin patria» y «queriendo echar raíces en algún lugar».[105] Esta posibilidad solo pudo ser tomada en consideración décadas después de Theodor Herzl y fue el sionismo el que la llevó a la práctica. Los judíos ya no son tenidos por una «secta religiosa» y por eso Schopenhauer no habla de «confesión judía», sino de «nación judía».[106] De manera extremadamente sintética afirma: «Los judíos no tienen una confesión: el monoteísmo pertenece a su nacionalidad y constitución estatal y en ellos resulta evidente. Más aún, bien entendidos, monoteísmo y judaísmo son conceptos alternos».[107] Esta explicación fue recibida con agrado por antisemitas declarados y se vio reforzada de

[103] Hemos mantenido el nombre de «Ahasverus», que es la designación internacionalmente más extendida para el judío errante, aunque la forma castellanizada tradicional es «Ausero». Véase, por ejemplo, Feijoo, *Cartas eruditas*, II, 25. (*N. de la T.*)

[104] P II, p. 238. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §132, p. 775. Compárese con el artículo «Ahasverus» del *Neues Lexicon des Judentums*, Múnich, 1992.

[105] A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §132, pp. 775-776.

[106] Ibíd., trad. cast., §132, p. 776.

[107] Ibíd., trad. cast., §132, pp. 776-777.

manera decisiva la idea de que, en vez de «nación» o «pueblo», se colocase el término «raza», que no se encuentra en este contexto en Schopenhauer. Bien es verdad que en 1851 este abogó en pro de que a los judíos se les otorgaran los derechos civiles, pero estaba también a favor de que se les siguiera privando de los derechos políticos, esto es, del Derecho público. En Frankfurt, donde el filósofo vivió durante veintisiete años a menos de cien metros de la *Judengasse* y del mercado judío en la calle Schöne Aussicht, a los judíos les fueron concedidos por primera vez en su penosa historia, previo pago de una significativa suma, todos los derechos civiles, aunque estos serían nuevamente derogados en 1814. En 1824 consiguieron una igualdad civil, en tanto que «ciudadanos israelitas», pero con numerosas condiciones que no se suprimieron hasta 1834. Aún debieron transcurrir treinta años hasta la completa igualdad de derechos.[108] Schopenhauer pudo seguir muy de cerca el debate sobre la «Emancipación de los judíos», puesto que hacía más de una década que mantenía amistad con Martin Emden, responsable de la comunidad judía. También su médico de cabecera, el consejero áulico Salomon Stiebel, convertido al protestantismo, era de ascendencia judía. Por ello resulta más sorprendente la recomendación dada por Schopenhauer, de «acabar con todo este espectáculo tragicómico» (esto es, con Ahasverus).[109] Para llevar esto a cabo de la «manera más suave» sugiere a la comunidad judía, integrada entonces por ortodoxos y reformistas, «que se permita el matrimonio entre judíos y cristianos».[110] El cristianismo, cuyo momento ya ha expirado, puede aupar de manera

[108] Paul Arnsberg, *Bilder aus dem jüdischen Leben im alten Frankfurt*, Frankfurt, 1970, pp. 36 y ss.

[109] A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §132, p. 177.

[110] Ibíd., §132, p. 177.

decisiva no «a los judíos», sino al judaísmo. De este modo, una religión ayuda a otra a alcanzar más rápidamente la meta fijada de la «eutanasia». He aquí una asombrosa ocurrencia para la cual presumiblemente Schopenhauer cosechó pocos apoyos entre los círculos judíos, pero que resulta a su vez completamente incompatible con una política de «segregación racial».

4. Cuestiones de vestuario

La «necesidad metafísica»[111] forma parte de la constitución fundamental del ser humano. Esta se puede satisfacer mediante dos tipos de doctrina, esto es, de metafísica: por medio de la doctrina de la convicción (Filosofía) y a través de la doctrina de la fe (Religión).[112] Mientras que la filosofía está obligada a ser veraz en todo lo que dice *in sensu stricto et proprio*, puesto que se dirige al pensamiento y a la reflexión, la religión solo tiene la obligación de ser veraz *in sensu allegorico*.[113] La razón de ello reside, como se ha dicho, en la incapacidad de la mayoría de los seres humanos para comprender de manera directa y frontal «las verdades más profundas y difíciles» en sentido propio. No hemos remarcado especialmente esta oposición porque nos parece demasiado rígida y confusa. Tampoco la filosofía se entiende sin imágenes, hasta el punto de que la metaforología se ha consolidado como una disciplina independiente.[114] El mismo Scho-

111 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 198.

112 W II, p. 91. Compárese, ya en 1828, con HN III, p. 449.

113 En sentido estricto y propio / en sentido alegórico. (N. de la T.)

114 Aquí hay que mencionar especialmente las obras de Hans Blumenberg, el fundador de la metaforología filosófica, así como el reciente *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, ed. de Ralf Konersmann, Darmstadt, 2007.

penhauer deja que el «servidor del pueblo» pregunte si «la verdad pura y abstracta, liberada de todo lo mítico, podría resultarnos inaccesible a todos para siempre, también a los filósofos».[115] ¿No estamos ante un pensamiento paranoide? «Los filósofos, que insisten en poseerla como está, se pueden comparar a aquel que rompe el recipiente para tener el agua solo para sí mismo.»[116] La verdad solo puede aparecer unida a otras materias. Podría pensarse en la lengua, aunque la despotenciación de la «materia» sería problemática. Incluso la aguda expresión «la verdad con los ropajes de la mentira»,[117] que «el amigo de la verdad» lanza a la discusión para señalar el núcleo de la ambivalencia fundamental en relación con la religión y la verdad, no se entiende por sí misma. Habíamos visto que, todavía en 1826, Schopenhauer designaba una de las supuestas «religiones primordiales» como «religión de la verdad».[118] Una de las últimas anotaciones antes de la huida de Berlín en 1831 fija de manera precisa la interrelación entre verdad y mentira. Está en inglés, quizá para homenajear a Hume: «Si supusiéramos que toda religión es verdad, sería una verdad presentada con mentiras, porque eso son precisamente los relatos de la revelación, y la revelación es el carácter distintivo de la religión, que la diferencia de la filosofía».[119] Aquí tenemos la distinción, esbozada más arriba, entre doctrina de la fe y doctrina de la convicción, aunque destaca sobre todo la indicación de las «mentiras». Hay diversas religiones cuya tipología y *ranking* eran para Schopenhauer una

115 P II, p. 296. Véase A. Schmidt, *op. cit.*

116 P II, p. 296. Trad. cast.: íd., *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 837.

117 P II, p. 297: «*Wahrheit im Gewand der Lüge*». Trad. cast.: A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, ed. cit., §174, p. 837.

118 HN III, p. 308.

119 HN IV.1, p. 1. En inglés en el original. (N. de la T.)

Plaza y Valdés editores

demanda del corazón, tal y como hemos visto, es decir, distintos ropajes de la verdad, no pudiendo esta aparecer cruda y nuda ante el pueblo. La expresión que ligaba forzosamente de una manera genial la verdad y la mentira parece haberse originado en el espíritu del conceptismo, que el romanista Hans Friedrich describe así en el epílogo a una edición parcial del *Criticón* de Gracián: «un estilo de manejo intelectual, consistente en distintos términos y figuras conceptuales como la antítesis, la paradoja, la paronomasia y sobre todo los juegos de palabras a los que se presta especialmente el español por la riqueza semántica de su material léxico y por la abundancia de los proverbios que resuenan en este. También la expresión lacónica de un pensamiento ambiguo en frases concisas es característica del conceptismo».[120] Puede recordarse la tan citada sentencia de Solón «πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί»,[121] que la obra del poeta pone bajo la sospecha general de la mentira y que Aristóteles convierte en soberana en la Poética con la afirmación de que la Poesía es más «verdadera» que la Historia (φιλοσοφώτερον ἱστορίας)[122] precisamente porque presenta lo posible y no lo que ya ha sido fácticamente. La mentira bien entendida es el medio del que se sirve la poesía. También la religión debe mentir porque es poética y por tanto «más verdadera» que cualquier conocimiento meramente científico. El mismo Schopenhauer anotó: «Así como nuestro cuerpo está cubierto por ropajes, nuestro espíritu lo está por mentiras. Nuestro hablar, nuestro obrar y todo nuestro ser es mendaz y solo a través de ese envoltorio puede adivinarse a

120 Baltasar Gracián, *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*. Traducido por primera vez al alemán por Hanns Studniczka, con un ensayo y bibliografía de Hugo Friedrich, Hamburgo, 1957, pp. 213 y ss.

121 «Los poetas dicen muchas mentiras.» Trad. cast.: Aristóteles, *Metafísica*, 982b 30, trad. de Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994, p. 77.

122 «[...] más filosófica que la historia.» Trad. cast.: Aristóteles, *Poética*, 1451b 3, ed. trilingüe y trad. de Agustín García Yebra, Madrid: Gredos, 1974, p. 158.

veces nuestro verdadero sentir, del mismo modo que bajo los ropajes se intuye la forma del cuerpo».[123]

En cuanto a la alternativa entre filosofía y religión, podría tratarse de una pseudo-alternativa fundamental que, ¡aún!, aguarda a la Ilustración. También en relación con esto la última palabra le corresponde al «proveedor de la Ilustración» francfortiano. «Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche.»[124] ¿Por qué no debería la mentira enfundarse en los ropajes de la verdad, siempre y cuando se siga estimando sensato hablar de verdad y mentira?

[123] SW 5, p. 447, nota, tomado de Spicilegia 441 de 1851, por ello no editado por Hübscher en HN IV.1, p. 308.

[124] W II, p. 215. Trad. cast.: íd., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, ed. cit., cap. 17, p. 224.

Plaza y Valdés editores

Perfiles de los autores

Matteo Vincenzo d'Alfonso, doctor por la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich, es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Bolonia. Ha estudiado la filosofía tardía de J. G. Fichte en la monografía *Vom Wissen zur Weisheit.Fichtes Wissenschaftslehre 1811* (2005). En 2008 editó *Schopenhauer Kollegnachschriften der Metaphysik— und Psychologievorlesungen J. G. Schulzes (Goettingen 1810-11)* (Verlag Ergon, Würzburg), una primera contribución a una investigación más amplia sobre las relaciones de Schopenhauer con el Idealismo alemán.

Elena Cantarino es profesora titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universitat de València. Doctora en Filosofía y CC. EE. por esta misma universidad, ha sido investigadora y profesora invitada en universidades de Francia, Bélgica y Alemania. Gran parte de sus trabajos versan sobre la filosofía moral y política del Barroco, y es fundadora y codirectora, junto a Emilio Blanco, del «Seminario Internacional Gracián y sus conceptos», que desde el año 2001 realiza reuniones bianuales con investigadores y especialistas de universidades nacionales y extranjeras; y de la revista anual *Conceptos. Revista de investigación graciana* (desde 2004).

Entre sus últimas publicaciones destaca la coordinación del *Diccionario de conceptos graciano* (2005), y diversos trabajos en obras colectivas como *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro: el sabio y el santo* (2007); *Andalucía Barroca: Ciencia, Filosofía y Religiosidad* (2009); *Teorías y prácticas de la Historia conceptual* (2009), y *Palabras, conceptos e ideas: estudios sobre la historia conceptual* (2010).

Antonio Carrano trabaja como investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Nápoles Federico II. Su investigación se ha centrado en los autores de la filosofía de la Ilustración y el idealismo alemán, y más recientemente en la historia de los conceptos de «destino» y «lo sublime». Entre sus publicaciones y ediciones destacan: *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*, Nápoles (2001); *Dismisura e apparenza. Vicissitudini di un'idea: il sublime da Kant a Schopenhauer* (2005); *Il pensiero che prova. Il destino nella riflessione filosofica di fine Settecento in Germania (Herder, Schelling, Hölderlin, Hegel)* (2007); *Sublime* (2008); *W. von Humboldt, Scritti sul linguaggio (1795-1827* (1989); *Il secolo XVIII* (1998); *J. G. Fichte, I tratti fondamentali dell'epoca presente* (1999).

Ricardo Gutiérrez Aguilar es licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia (2005-2006) y Premio Extraordinario Final de Carrera, además de Premio Nacional en Filosofía. Desde el año 2005 se encuentra vinculado a través de diversos proyectos con el Instituto de Filosofía del CSIC, donde trabajó bajo la dirección de Roberto R. Aramayo sobre filosofía del siglo XIX (Kant y Schopenhauer, principalmente). De 2006 a 2010 fue becario de investigación del programa FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación. En la actualidad desarrolla su labor, ya en el ámbito de la Filosofía de la Historia, como *Fellow Marie Cu-*

rie en el proyecto Englobe (Enlightenment and Global History) del 7th Frame Programm de la Unión Europea.

Matthias Koßler es profesor de Filosofía en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, así como director de la *Schopenhauer-Forschungsstelle*. Entre 2005 y 2008 fue también director de la sección de Filosofía Moderna y de la *Kant-Forschungsstelle*. Es presidente de la *Schopenhauer-Gesellschaft* y gestiona la publicación del *Schopenhauer-Jahrbuchs*. Asimismo es coeditor de las colecciones *Beiträge zur Philosophie Schopenhauers* y *Schopenhaueriana*. Algunas de sus publicaciones son: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer* (1990); *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther* (1999); *Von der Perspektive der Philosophie.* (coed. con R. Zecher).

Joan B. Llinares es profesor titular de Filosofía en el Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía y CC. EE. de la Universidad de Valencia, con docencia de Antropología Filosófica y Filosofía de la Cultura. Desde que en 1980 presentó su tesis sobre el joven Nietzsche no ha cesado de traducirlo y de investigar cuestiones en torno a la obra de este filósofo (el lenguaje, el escepticismo, la moral, la concepción de la ciencia, la figura de Sócrates, el problema de la esclavitud, la cuestión de la guerra, el fin del arte, la visión de lo trágico, las relaciones con Wagner, con Tolstoi y, en especial, con Dostoievski, su huella en Th. Mann, R. Musil, G. Benn y H. von Hofmannsthal, etc.), hondamente marcado por Schopenhauer. Acaba de publicarse su traducción de la *Tercera Consideración Intempestiva*.

Pilar López de Santa María es catedrática de Filosofía en la Universidad de Sevilla, donde ejerce como profesora desde el año 1979. Fue becaria de la Fundación Alexander von Humboldt entre 1988 y 1989. Su actividad docente e investigadora se ha centrado en la Filosofía Moderna y Contemporánea y la Teoría del Conocimiento, con especial atención al pensamiento de Schopenhauer y Wittgenstein. Es autora, entre otras publicaciones, de *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta* (1986), así como de las traducciones críticas al español de las obras de Schopenhauer *Los dos problemas fundamentales de la ética*, (1993), *Crítica de la filosofía kantiana* (2000), *El mundo como voluntad y representación* (2003/2004) y *Parerga y Paralipómena* (2006/2009).

Faustino Oncina Coves, catedrático de Filosofía de la Universitat de València e investigador en comisión de servicios desde 2007 a 2009 en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, ha editado textos, entre otros, de J. B. Erhard, J. G. Fichte, S. Maimon, F. Schiller, F. W. J. Schelling, H.-G. Gadamer y R. Koselleck, y publicado diversos trabajos sobre Ilustración, su despliegue idealista y su crítica desde la hermenéutica. En estos momentos su trabajo gira en torno a las relaciones entre Historia Conceptual y modernidad y es investigador principal del proyecto «Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía». Entre sus últimas publicaciones cabe destacar: *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (2008); *Historia conceptual, Ilustración y modernidad* (2009); *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual* (2009) y *Palabras, Conceptos, Ideas. Estudios sobre Historia Conceptual* (2010).

Thomas Regehly, doctor en Filosofía y licenciado en Sociología, es profesor en la *Jüdische Volkshochschule*. Desde 1988 está entre

los organizadores de los «Frankfurter Benjamin-Vorträge» y desde 1992 es archivero de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, dirigiendo la sección de esta sociedad en la ciudad de Frankfurt. Entre sus publicaciones destacan: *Hermeneutische Reflexionen über den Gegenstand des Verstehens* (1992); *Was nie geschrieben wurde, lesen*, (coed. con Lorenz Jäger, 1992); *Namen, Texte, Stimmen. Walter Benjamins Sprachphilosophie* (ed., 1993), y *Philosophien des Willens*, Böhme Studien, vol. 2 (coed. con G. Bonheim, 2008). Asimismo ha colaborado en la elaboración de la *Heidegger-Gesamtausgabe* («Phänomenologie des religiösen Lebens», vol. 60, coed. con M. Jung, 1995, y «Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst», vol. 74, 2010).

Roberto Rodríguez Aramayo [http:/www.trust-cm.net/miembros/ficha/id/15.html], historiador de las ideas morales y políticas, es profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde dirige la revista *Isegoría* [http://isegoria.revistas.csic.es] y las colecciones *Theoria cum praxi* [http:/www.plazayvaldes.es/theoria/], *Clásicos europeos* [http://www.plazayvaldes.es/libro/cassirer-y-su-neo-ilustracion/1352/] y *EidÉtica* [http://www.herdereditorial.com/section/3666/]. Es autor de *Crítica de la razón ucrónica* (1992); *La quimera del Rey Filósofo* (1997); *Para leer a Schopenhauer* (2001), e *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar* (2001). Frecuentando las Universidades de Marburgo y Berlín ha editado diversos textos de Diderot, Voltaire, Federico II de Prusia, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Cassirer.